

A Crítica de Alasdair MacIntyre ao Modelo Liberal de Racionalidade

Joaquim Cardoso Pinheiro

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Vieira da Rosa e Ferro

Joaquim Cardoso Pinheiro; A Crítica de A. MacIntyre ao Modelo Liberal de Racionalidade, 2012
- encadernação térmica -

Março de 2012

DECLARAÇÕES

Declaro que esta Dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,

Lisboa, de de

AGRADECIMENTOS

Quando dei conhecimento ao Professor Nuno Ferro do meu desejo de elaborar a Dissertação de Mestrado sobre Alasdair MacIntyre, pedi-lhe, ao mesmo tempo, que fosse o meu orientador científico. Com natural amabilidade, aceitou o meu pedido e apenas me sugeriu que fosse fazendo a leitura das obras principais do autor, para depois delinear o tema da minha investigação. Quando, passados vários meses, voltámos a falar, foi decisiva a sua ajuda para precisar melhor o tema e começar, a partir de então, a fazer leituras mais selectivas. Sugeriu-me uma metodologia simples e clara de trabalho: fazer durante algum tempo todas as leituras necessárias e elaborar as respectivas fichas de trabalho, para depois começar a escrever o texto. De acordo com os prazos estabelecidos, fui-lhe enviando sucessivamente os vários capítulos. A sua leitura crítica daquilo que fui escrevendo de forma um tanto defeituosa contribuiu muito para que me fosse aperfeiçoando na articulação das ideias e na forma de me expressar. Creio que aprendi bastante com a sua atitude frontal e delicada de apontar as imprecisões e lacunas do meu trabalho. Bem-haja pela sua exigência e cordialidade.

Em segundo lugar, o meu agradecimento estende-se a algumas pessoas que se interessaram amistosamente pelo meu trabalho académico e me deixaram, por mais do que uma vez, palavras de estímulo e apreço. Essa foi a sua forma de estarem comigo; esta é a minha maneira de lhes dizer que o pensar não é uma actividade solitária, mesmo quando a razão anda por veredas incomuns.

*À memória do meu pai, Alexandre,
que me ensinou a ser recto e justo.*

A CRÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE AO MODELO LIBERAL DE RACIONALIDADE

RESUMO

O objectivo deste trabalho é sistematizar os argumentos de MacIntyre contra o modelo liberal de racionalidade, que se foi constituindo ao longo da primeira modernidade e que começou a vigorar a partir do século dezoito. Assentava no distanciamento das tradições de investigação intelectual do passado, pois julgava-se que só assim a razão poderia ser verdadeiramente impessoal, imparcial, desinteressada, unitária e universal. No entanto, esse modelo de racionalidade não conseguiria dotar-se destas características, pelo que acabou por se tornar também uma tradição e falhar na sua pretensão de dispor de critérios transcendentais de justificação. Mas, contra MacIntyre, se argui que a sua crítica é feita na ausência de um quadro abrangente e esclarecedor da modernidade, e que a racionalidade constituída e constitutiva das tradições é um procedimento. Mais ainda: em virtude de insistir no forte enraizamento histórico da racionalidade das tradições não consegue manter na devida distância problemas como o relativismo e a incomensurabilidade, que são sempre um enorme desafio para a razão. Assim, a sua crítica ao modelo liberal não chega a ser consequente. Por outras palavras, se o desacordo é o grande problema da prática académica actual, o seu projecto filosófico não escapa a ser mais um episódio desse desacordo, embora se deva dizer que contribui para caracterizá-lo melhor. Logo, cumpre a nível dos objectivos mínimos por si estabelecidos e há que dar-lhe mesmo razão relativamente à importância das tradições vivas como factor de constituição da racionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: liberalismo, racionalidade, tradição, relativismo, incomensurabilidade.

ALASDAIR MACINTYRE'S CRITICISM OF THE LIBERAL MODEL OF RATIONALITY

ABSTRACT

The aim of this paper is to systematize the MacIntyre arguments against the liberal model of rationality, which was forming along the first modernity and which began to apply from the eighteenth century. It was based on detachment of intellectual research traditions of the past, because it would be the only way the reason could be truly impartial, impersonal, disinterested, universal and unitary. However, this model of rationality could not provide these features, and eventually became a tradition and fails in its claim to have transcendental justification criteria. But, against MacIntyre, I argue that if his critique is done in the absence of a comprehensive framework of modernity, and the rationality of a tradition constituted and constitutive of enquiry is a procedure. More still: by virtue of strong historical focus on rooting of rationality cannot maintain traditions adequate distance problems like incommensurability and relativism, which are always a huge challenge for the reason. Thus, his criticism of the liberal model is not consistent. In other words, if the disagreement is the big problem of contemporary academic practice, his philosophical project does not escape being yet another episode of this disagreement, although I have to say that contributes to characterize it better. Soon, the level of minimum targets established by him, and there is even to give him reason for the importance of living traditions as a factor constitutive of the rationality.

KEYWORDS: liberalism, rationality, tradition, relativism, incommensurability.

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I: Percurso filosófico	3
I. 1. Afiliações cristãs e marxistas.....	3
I. 2. Passagem pela filosofia analítica.....	7
I. 3. Vinculação a Aristóteles e Tomás de Aquino	9
Capítulo II: Modernidade e razão liberal.....	13
II. 1. Modernidade e o projecto liberal	14
II. 2. A racionalidade liberal	19
II. 3. O liberalismo como tradição.....	31
II.4. Pilares da racionalidade liberal	35
Capítulo III: A argumentação de MacIntyre e alguns problemas.....	39
III. 1. Extensão e complexidade da modernidade.....	39
III. 2. A questão da racionalidade	44
III. 3. Razões do abandono do modelo anterior.....	55
Capítulo IV: Resultados paradoxais.....	60
IV. 1. O espectro da incomensurabilidade	60
IV. 2. Dificuldades da alternativa.....	67
Conclusão.....	73
Bibliografia	76

Introdução

Uma das notas características do projecto filosófico de MacIntyre é a sua oposição ao liberalismo. Ao longo dos anos foi substituindo a base teórica dessa oposição, até fixá-la na filosofia de Tomás de Aquino, no final da década de oitenta. Desde então, o seu projecto não tem acusado inovações substanciais, embora tenha procurado ampliá-lo e corrigi-lo nalguns aspectos. Tem sido sobretudo um historiador da moral e, até certo ponto, também um filósofo da meta-ética. Se actualmente a ética é porventura o tema que dá maior visibilidade à filosofia, isto explica em parte porque ganhou renome, a nível da comunidade académica, com a publicação de *After Virtue*.

No quadro da sua oposição ao liberalismo, elucidada no primeiro capítulo por uma descrição sumária do seu percurso filosófico, indaga-se a crítica que o autor faz ao modelo de razão que lhe é concomitante e que constitui o tema desta Dissertação. Assim, no capítulo seguinte, depois de se articular genericamente a visão que MacIntyre tem da modernidade e do projecto que lhe estava inerente, apresenta-se não só a sua concepção da razão liberal mas também a sistematização das críticas que lhe dirige. O Iluminismo pretendeu erguer uma racionalidade abstracta e universal destinada a dar uma explicação objectiva da realidade, mas, com o tempo, esse objectivo foi-se revelando difícil de alcançar. Contrariamente a essa forma de a perspectivar, a racionalidade está de tal maneira dependente das contingências históricas e sociológicas que o próprio liberalismo acabaria por se tornar mais uma tradição, ainda que com características um tanto singulares. De facto, assenta sobretudo na ideia de que o indivíduo é uma instância cognitiva completamente autónoma e sem dependências do passado, portador duma razão que poderá chegar a compreender tudo, isto é, sem âmbitos que lhe sejam inescrutáveis, mas cuja continuidade como projecto de investigação supõe o desacordo interminável.

No terceiro capítulo, são apresentadas algumas objecções à argumentação de MacIntyre. A sua visão da modernidade não é consensual nem quanto à extensão nem quanto à complexidade. Por exemplo, ignora autores que foram os principais responsáveis pela difusão das ideias iluministas no mundo ocidental e não dá importância à dimensão humanista do Iluminismo. Em segundo lugar, a alternativa por

si delineada não explica o que é a racionalidade, mas limita-se a ser um procedimento, que é aliás susceptível de levantar uma série de problemas como e.g. o relativismo historicista, a noção de progresso e o estatuto epistemológico dos “outsiders” a qualquer tradição de investigação racional. Por último, mostrar-se-á que, não obstante a importância dada à história, descarta as razões porque foi abandonado o modelo racional que se propõe reabilitar agora para as sociedades liberais. Portanto, tal como se verá no capítulo quarto, é de crer que os resultados da sua investigação fiquem aquém das expectativas. A incomensurabilidade, um conceito inicialmente imprescindível para caracterizar melhor a racionalidade das tradições, parece ser mais resistente que o desejável. Por esta e outras razões, ver-se-á que a racionalidade da Tradição continua a ter muitas dificuldades em constituir-se como alternativa à razão iluminista e pós-iluminista.

Do ponto de vista metodológico, procedeu-se a um levantamento das principais ideias e argumentos de MacIntyre relativos à modernidade liberal em geral e ao seu modelo de racionalidade em particular, passando em seguida à articulação sistemática. Ao nível dos textos fundamentais, recorreu-se a uma trilogia de obras escritas ao longo das décadas de setenta e oitenta – *After Virtue*; *Whose Justice? Which Rationality?*; e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (doravante, as duas últimas serão referidas de forma abreviada no corpo do texto) – e outras publicações prévias ou posteriores. Depois, em ordem a poder analisar criticamente as suas posições, tomou-se como subsídio algumas obras e artigos relevantes dos seus principais críticos, procurando dar-lhe uma configuração pessoal e retirando, ao mesmo tempo, as respectivas ilações. O objectivo é mostrar que, se a sua crítica ao modelo liberal de racionalidade não for consequente, então torna-se muito difícil reivindicar a racionalidade das tradições como alternativa no mundo actual dominado pelo liberalismo. Obviamente que o seu projecto não é uma questão de tudo ou nada, mas de grau de relevância para discussão filosófica.

Capítulo I: Percurso filosófico

Alasdair MacIntyre nasceu em 1929, em Glasgow, numa altura em que a Escócia era, desde 1707, parte dum Estado-nação, o Reino Unido. Na sua maturidade filosófica, dirá que a integração política comprometeu a manutenção da tradição, língua e costumes da comunidade escocesa, perspectivada como um factor imprescindível para a racionalidade prática. No Reino Unido faria os estudos pré-universitários e universitários, e aí exerceria também a docência até emigrar para os Estados Unidos. Ainda estudante, interessou-se pela política, num tempo em que o antiliberalismo de direita, defensor de um certo elitismo, entrara em colapso. A mesma sorte aguardaria, passadas umas décadas, o antiliberalismo de esquerda, que atacava o liberalismo em nome da justiça. A partir dos anos oitenta, o liberalismo deixaria de ter rivais ideológicos e impôs-se como um sistema praticamente incontestável, sobretudo a nível da política e da economia. Ele próprio, alguns anos após ter deixado a militância na segunda *New Left*,¹ acabaria por se resignar ao liberalismo como regime político. E, neste cenário do liberalismo politicamente triunfante, MacIntyre centrar-se-ia mais na racionalidade que o suporta e que o liberalismo está interessado em defender e promover. Há muito que é uma das principais vozes de um outro tipo de antiliberalismo, aquele que sem ignorar a justiça e a nobreza, “les report l’une et l’autre à la vérité morale, à la réalité objective du bien”² e cuja principal fonte de inspiração é Aristóteles.

I.1. Afiliações cristãs e marxistas

Numa entrevista para a *Cogito*,³ considera que o seu percurso intelectual comporta três fases: de 1949 a 1971, desta data até 1977, tendo, a partir 1981, enveredado por um projecto singular. Relativamente à primeira, veio a reconhecer que, em 1953, aspirava a algo de impossível, “that of being genuinely and systematically a Christian, who was also genuinely and systematically a Marxist.”⁴ A verdade é que, durante alguns anos, seria cada vez menos cristão e mais marxista; depois, pelo menos aparentemente, não terá sido nem uma coisa nem outra; e, finalmente, a partir de 1983, tem sido sobretudo um membro assumido da Igreja Católica. Este seu périplo, do

¹ Esta expressão designa aqueles militantes do Partido Comunista do Reino Unido que, a determinada altura, entraram em ruptura com a velha ortodoxia.

² Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une Biographie Intellectuelle*, p. 9.

³ Cf. Alasdair MacIntyre, “An Interview for *Cogito*” in *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), pp.268-269.

⁴ Alasdair MacIntyre, “Three perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995”, in *Ethics and Politics, Selected essays*, p.150.

cristianismo para o marxismo para de novo voltar ao cristianismo, não é alheio nem às vicissitudes da ideologia marxista na última metade do século XX nem às do próprio catolicismo, pela mesma época. A ideologia marxista viu-se fragilizada em virtude dos acontecimentos políticos na Europa de leste e a Igreja Católica, no II Concílio do Vaticano, repensou e modificou, pelo menos programaticamente, a sua forma de se posicionar perante o mundo, dispondo-se a ser mais dialogante com a sociedade secularizada.

O seu cristianismo era de herança familiar, mas receberia uma série de influências determinantes. Primeiro da versão secularizada da teologia cristã, dada por Hegel. Foi um dos filósofos que leu na sua juventude, e isto transparece logo nas primeiras obras. O carácter das suas análises em *Marxism: An Interpretation* é inteiramente teológico, diz McMyllor.⁵ Através dos textos desse autor, adquiriu conhecimento do potencial crítico da doutrina cristã e do que poderiam ser as suas implicações no curso da história humana, e aproximou-se da doutrina marxista. A segunda influência importante foi o teólogo e pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, que pelas suas ideias e pela sua resistência à injustiça institucionalizada do regime nazi, lhe assegurou que o cristianismo se poderia tornar uma força efectiva de oposição à ideologia dominante, que alienava as consciências. A terceira influência há que vê-la nos Teólogos Liberais e na *Rerum Novarum* de Leão XIII, que o ajudaram a perceber que a doutrina cristã não legitimava as práticas comerciais e produtivas do capitalismo, em rápida expansão no Ocidente. Todavia, o contacto com a teologia de Karl Barth viria a ter um efeito contrário, na medida em que a considerou, durante algum tempo, como representativa do cristianismo.

Numa outra entrevista, agora com Giovanna Borradori,⁶ reconhece que a leitura de George Thomson, professor de grego e membro do Comité Executivo do Partido Comunista Britânico, teve um papel importante no seu ingresso no Partido Comunista, quando fazia ainda os estudos pré-universitários. A vinculação à ideologia marxista alargar-lhe-ia os horizontes face ao liberalismo, que privava as pessoas de chegarem a entender as suas vidas como uma questão de descoberta e consecução do bem. Foi o marxismo que o despertou para o irrealismo das pretensões de universalidade, tão apregoadas pelo liberalismo. Por sua vez, McMyllor defende que o que impeliu

⁵ Cf. Peter McMyllor, *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, p. 3.

⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori”, in *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), p. 256.

MacIntyre para o Marxismo foi a geração dos chamados “Teólogos da Libertação”, Gustavo Gutiérrez e José P. de Miranda.⁷ Esta opinião não contradiz o que próprio autor disse nessa entrevista a Giovanna Borradori sobre o papel que George Thomson desempenhou, mas tão-pouco o confirma. Seja como for, o contacto com os textos desses teólogos, que advogavam um cristianismo comprometido com o mundo e apostado em encontrar aí Deus, foi decisivo para o seu novo posicionamento ideológico, que ganhou visibilidade ao tornar-se membro da Internacional Socialista e um dos intelectuais mais abertos e criativos, primeiro, da *New Left* e, depois, da segunda *New Left*.

As lutas operárias por melhores condições de vida, sob a égide dos partidos políticos, remontavam-se ao século dezanove. Nos meados do século vinte, nalguns países europeus, e de forma particular no Reino Unido, gerou-se uma situação social satisfatória para a classe operária, graças à nacionalização da indústria e sem que se tivesse mudado de regime político. Assim, era expectável que os partidos de esquerda, tradicionalmente associados à causa operária, viessem a sentir hipotecada a sua legitimidade social e política. É certo que, a seguir à Segunda Guerra, chegava da Europa de leste o sonho de uma sociedade comunista e pluralista, mas que depressa se desvaneceria com a política despótica de Estaline, manifesta por exemplo na dura repressão dos levantamentos operários e populares nalguns dos países satélites do Bloco Soviético.

O mais genuíno da ideologia marxista apontava no sentido de procurar outra maneira de viver, que passaria por dar mais importância à qualidade de vida e não apenas por uma maior disponibilidade de bens materiais. No Reino Unido, um grupo de jovens intelectuais não se deslumbrou com as benesses do liberalismo à classe operária, e rapidamente adoptou uma atitude crítica face aos que se acomodaram à nova situação, caso do Partido Trabalhista. MacIntyre foi um dos que romperam com a ala conservadora do Comunismo e esteve entre os primeiros militantes da *New Left*, que fundariam órgãos de difusão das suas ideias, e.g. o *New Reasoner*. Mas também esta *New Left* viria a incorporar ideias liberais, pelo que a pureza das suas posições obrigou a fundar uma segunda *New Left*, que teve em Trotsck o seu mentor e modelo. MacIntyre esteve sempre na primeira linha de defesa de um marxismo que não se deixasse

⁷ Cf. Peter McMyllor, op. cit., p. 8.

contaminar por ideias liberais e tivesse, enquanto regime político, preocupações profundas relativamente àquilo que constitui a felicidade do homem.

Não obstante o antagonismo entre marxismo e cristianismo, acreditava que tinham mais em comum entre si do que com o liberalismo, uma vez que ambos mantinham a virtude da esperança, que o liberalismo erradicara da vida social. O projecto marxista “remain the only one we have for reestablishing hope as a social virtue.”⁸ Se fracassaram as suas aplicações políticas e algumas das suas previsões sobre o curso da história humana não se realizaram, isso não significava que estivesse obsoleto. Em *Marxism and Christianity*, sugere que o Iluminismo pretendeu substituir rapidamente a interpretação cristã da existência humana, ainda que o processo não tenha sido tão célere como o desejado. É verdade que, no Ocidente, a partir de então, a secularização iria retirar ao cristianismo o seu papel social relevante, mas, contra o esperado, os homens ficariam privados de qualquer interpretação da existência. Nesse vazio espiritual que se gerou, o marxismo emergiu entretanto como a única doutrina secular que manteve o mesmo objectivo da religião tradicional, dar uma interpretação da existência humana. De facto, segundo a tese moderada, herdou algumas funções do cristianismo e, na tese forte, herdou também o conteúdo, tornando-se “a religion or at least a theology, even if an atheistic one.”⁹ Seja como for, a conclusão é que uma religião socialmente destituída de funções não pode liderar eficazmente a oposição ao liberalismo, que caracteriza o projecto filosófico de MacIntyre. Nos termos do próprio autor, o marxismo “is the historical successor of Christianity.”¹⁰

No final dos anos sessenta, MacIntyre já não se revia nas aplicações políticas da ideologia marxista, mas seria um erro pensar que deixou cair totalmente o seu apreço pelo marxismo. Quando, em 1995, decidiu revisitar *Marxism: An Interpretation* e *Marxism and Christianity*, surpreendeu com o teor das suas afirmações: embora as políticas adoptadas pelas autoridades da União Soviética, ao longo das décadas de cinquenta e sessenta, tenham contribuído para que “some parts of Marxist theory and Marxist predictions had genuinely been discredited,”¹¹ o antagonismo entre marxismo e cristianismo foi exagerado em ordem a favorecer os interesses da ideologia liberal.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity*, p. 116.

⁹ Idem, p. 5.

¹⁰ Idem, p. 6.

¹¹ Alasdair MacIntyre, “Three perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995”, in *Ethics and Politics, Selected essays*, p.145.

Mantendo a tese central de 1953, no sentido de que não existe um forte antagonismo entre cristianismo e marxismo, sintetiza assim a sua visão do marxismo nos anos noventa:

“Marxism does not stand to Christianity in a relationship of straightforward antagonism, but rather, just because it is a transformation of Hegel’s secularized version of Christian theology, has many of characteristics of a Christian heresy rather a non-Christian unbelief. Marxism is in consequence a doctrine with the same metaphysical and moral scope as Christianity and it is the one secular post-Enlightenment to have such a scope. It proposes a mode of understanding nature and human nature, an account of the direction and meaning of history and of the standards by which right action is to be judged, and an explanation of error and of evil, each of the integrated into an overall worldview, a worldview that can only be made fully intelligible by understanding it of a transformation of Christianity. More than that, Marxism was and is a transformation of Christianity which, like some others heresies, provided grounds for reasserting elements in Christianity which had been ignored and obscured by many Christians.”¹²

Não obstante estas afirmações, abandonou a tese que se possa ser genuína e sistematicamente cristão e marxista, e considerou ter sido também um erro seu julgar que as injustiças da economia capitalista se combatem eficazmente com a tomada do poder pelos seus opositores. Desta forma, sugere que o seu projecto filosófico buscava outros mecanismos para se chegar a uma sociedade mais racional e justa.

I.2. A passagem pela filosofia analítica

O contacto de MacIntyre com a filosofia analítica deu-se numas circunstâncias peculiares da sua vida: uma dificuldade insuperável em aceitar as crenças cristãs e uma desilusão crescente com a *New Left*.¹³ Assim, quando publicou *Against the Self-Image of the Age*, já há uns anos que não era cristão e tinha abandonado a militância política. Mas, entretanto, tinha-se começado a distanciar também da filosofia analítica a partir de meados dos anos sessenta. Entre os filósofos analíticos que mais o influenciaram estão Wittgenstein, Ryle, Austin e Elisabeth Anscombe. A segunda parte dessa obra é, segundo K. Knight, uma colecção de ensaios que arguem contra as doutrinas da filosofia analítica. De facto, na *Introduction to Part Two*, afirma que os problemas filosóficos são prioritários face aos problemas da linguagem e que a falha de muitos filósofos analíticos é a ausência duma dimensão histórica no tratamento das questões

¹² Idem, pp.145-146.

¹³ Em *Difficulties in Christian Belief*, MacIntyre evidencia a falta de base racional das crenças cristãs.

filosóficas, na linha do que dissera Collingwood, observação já feita aliás no último capítulo de *A Short History of Ethics*.

As críticas agora dirigidas à filosofia analítica não conseguem esconder a herança que lhe ficou e ele próprio confessa que, entre 1951 e 1971, “a good deal of what I did and thought was in style of analytic philosophy.”¹⁴ Em virtude da sua formação filosófica e na forma de pensar, MacIntyre continuou a ser basicamente um filósofo analítico. Relativamente a essa filosofia, considera que os seus méritos e fraquezas derivam de se focar em excesso no rigoroso tratamento das questões, mas o que ganha em clareza e rigor perde-o na sua capacidade de dar respostas decisivas às questões filosóficas mais substantivas. Isolar problemas por isolar problemas é um género literário adequado para artigos de jornal ou curtas monografias, mas não para textos de maior envergadura. A filosofia analítica mostra-se incapaz de dar razões das suas conclusões substantivas em filosofia moral, estando também enfeudada à agenda da política liberal.¹⁵ Esta terá sido, sem dúvida, a razão mais óbvia do seu corte com este género de filosofia, tanto mais que, em “Notes From Moral Wilderness”,¹⁶ começara já a delinear o seu projecto filosófico.

Sem qualquer ar de rivalidade, justificará noutras ocasiões o seu afastamento da filosofia analítica. No final do capítulo II de *After Virtue*, após uma crítica implacável às pretensões do emotivismo moral, confessa a sua desilusão com os filósofos analíticos, pois embora a sua filosofia pudesse ser uma saída para os problemas gerados pelo emotivismo, a verdade é que têm cavado tantas divisões entre si que acabam por não ser também solução. Mais adiante, no capítulo XV, criticará a filosofia analítica por querer individualizar demasiado a acção humana, quando na verdade esta só é inteligível num quadro mais alargado de intenções, crenças e situações. Os reparos continuarão ainda noutro texto onde diz que

“some analytics philosophers (...) have envisaged some relationships between moral philosophy and everyday moral judgments and activity as analogous to that between philosophy of science and the judgments and activity of the natural scientist or that between of the philosophy of law and legal practice”¹⁷

¹⁴ Alasdair MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori” in *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), p. 259.

¹⁵ Cf. Idem, pp. 259-260.

¹⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, “Notes from Moral Wilderness”, Idem, pp. 31-49.

¹⁷ Alasdair MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, Idem, p. 136.

não se dando assim à filosofia senão um papel secundário de comentário. A agenda de MacIntyre sobre este e outros assuntos há muito que começara a ser outra e o seu preenchimento tinha a influência da filosofia de Aristóteles.

I.3. Vinculação a Aristóteles e a Tomás de Aquino

MacIntyre, numa das entrevistas referidas, diz que, a partir de 1977, começara a trabalhar no seu projecto filosófico, deixando atrás de si um período da sua vida marcado pela confusão intelectual. O resultado foi uma trilogia de obras vindas a público entre 1981 e 1990, onde se confirma que a filosofia de Aristóteles foi decisiva, mas surpreendendo com a importância dada ao pensamento de Tomás de Aquino, sobretudo na última. Na primeira dessas obras, *After Virtue*, apoia-se na filosofia de Aristóteles, e é um facto que Tomás de Aquino não tem aí um papel relevante e recebe inclusive algumas críticas. À data, a Idade Média não lhe merecia, no geral, grande apreço. Mais ainda: depois de insinuar que Tomás de Aquino não terá sido um genuíno conhecedor de Aristóteles, pelo facto de ter conhecido as obras dele bastante tarde e só através de traduções, e de afirmar que lhe escapou a dimensão social e política das virtudes, então, ao referir-se ao esquema das virtudes, considera-o uma figura marginal na história das virtudes e até questionável o seu estudo das mesmas. Primeiro, por ter pretendido apresentar um esquema exaustivo e coerente das virtudes, o que não é plausível porque as virtudes são aprendidas empiricamente; em segundo lugar, porque a sua classificação da unidade das virtudes assenta quer numa cosmologia aristotélica quer numa cosmologia cristã e teológica, que são bastante heterogéneas entre si.¹⁸

A razão última da sua aproximação a Aristóteles prende-se com a sua convicção sobre estado actual da filosofia moral, em grave desordem; a razão mais imediata está na desilusão com todas as formas políticas da ideologia marxista, o que significa que deixou cair a utopia duma ordem política justa, prometida por essa ideologia. Doravante, a preocupação passaria a ser contribuir para melhorar a qualidade da vida moral dos indivíduos que vivem em sociedades politicamente liberais, factor que o levou a desencadear a crítica do modelo liberal de racionalidade, por ver nele o grande obstáculo a que a vida moral possa ser entendida como uma prática racional e não meramente emotiva.

¹⁸ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pp. 77-79.

Em *Whose Justice?*, a tese de central da primeira obra – “that the Aristotelian moral tradition is the best example we possess of a tradition whose adherents are rationally entitled to a high measure of confidence in its epistemological and moral resources”¹⁹ – não terá a mesma força, e já não lhe interessa sublinhar ter sido Aristóteles a figura central da tradição de investigação que se remontava a Sócrates, e que foi incorporada depois pelas tradições religiosas da Idade Média. No entanto, isto não impede que em *Three Rival Versions*, ao recordar as dificuldades com que se deparou o *corpus* de Aristóteles para ser aceite no plano de estudos da Universidade de Paris, ao longo do séc. XIII, procure evidenciar a capacidade desse *corpus* para responder a uma série de questões de ética, política, psicologia e metafísica, fora do quadro teológico oferecido pela tradição agostiniana.²⁰

Em Aristóteles, viu a continuidade de um projecto de investigação, que se remontava em último termo às questões da sociedade homérica que transitaram para a *polis*, e onde lhe seriam dadas respostas por Péricles, Tucídides, sofistas, Sócrates e Platão, projecto que tinha limitações e precisava de ser melhorado. No quadro desse projecto, apreciou sobretudo a opção justificada pelos “bens da excelência” que aperfeiçoam o homem e o levam à perseguição do sumo bem enquanto homem. Mais precisamente, as suas reflexões sobre a justiça e a racionalidade prática pareceram-lhe estar dotadas duma coerência e consistência que faltavam na modernidade.²¹ No quadro da *polis*, Aristóteles conseguiu erguer uma concepção de racionalidade prática onde não havia lugar para conflito de bens, que é um dos grandes problemas da modernidade liberal. Tinha como pressupostos que os bens podiam ser ordenados e os primeiros princípios se estabeleciam dialecticamente e não por deliberação, uma vez que não estavam disponíveis para qualquer indivíduo racional enquanto indivíduo.

Posteriormente, numa certa fase da investigação, MacIntyre reconheceu que o relato aristotélico da vida prática era incompleto,²² pois tinha dificuldades em fazer valer a justiça fora do contexto da *polis*. Fora desta, na antiguidade, a justiça aparecia como um requisito dos deuses. Isto explica que seguidamente se tenha vinculado mais a Tomás de Aquino. Doravante, verá nele o continuador mais genuíno de Aristóteles e da tradição que este representa, dado que não se limita a repetir a suas teses mas procura

¹⁹ Idem, p. 277.

²⁰ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 108.

²¹ Idem, pp. 116 ss.

²² Idem, pp. 193.

dar-lhes um novo enquadramento e até corrigi-las e completá-las, sempre que necessário, à luz do esquema conceptual agostiniano. O pensamento débil é filho da razão moderna, por esta ter falhado nas suas pretensões de universalidade e objectividade, e não da filosofia de Aristóteles, que subscrevia a suficiência potencial da mente relativamente a todos os seus objectos e a sua capacidade de chegar à verdade tanto teórica como prática.²³

A partir dos anos noventa, o pensamento de MacIntyre será cada vez mais tomista. Isto é diáfano e.g. no Prefácio (xi) de *The Tasks of Philosophy*, ao afirmar: “I wrote these essays and I write now with the intentions and commitments of a Thomistic Aristotelian”, e na esperança de tornar a concepção tomista dos primeiros princípios e dos fins últimos inteligível para quem discorda dela. Sobretudo nas primeiras linhas do Prefácio (vii) a outra colecção de ensaios, *Ethics and Politics*, a sua vinculação a Tomás de Aquino não deixa dúvidas: “The essays in this volume were written between 1985 and 1999, after I had recognized that my philosophical convictions had become those of a Thomistic Aristotelian, something that had initially surprised me.”

No entanto, o teor cada vez mais tomista do pensamento de MacIntyre, não foi suficiente para ignorar Nietzsche nem para evitar afinidades com a filosofia comunitarista. O inequívoco cariz moral da filosofia de MacIntyre fá-lo deparar-se com Nietzsche, que ele próprio admite que poderia ser o filósofo da moral por ter destruído o projecto iluminista de descoberta dos fundamentos racionais da moral e por mostrar que o irracionalismo subjaz à cultura burocrática moderna, descrita por Max Weber.²⁴ A lucidez escandalosa de Nietzsche sobre problemas fundamentais, e.g. que na modernidade “appeals to objectivity were in fact expressions of subjective will”²⁵ obrigá-lo-ão a não buscar subterfúgios e a enfrentar as questões com igual lucidez.

Nietzsche esteve particularmente interessado em desentranhar as origens da moral e seguir as suas mutações históricas, na convicção de que no passado encontraria explicação para todas as deformações do presente; MacIntyre tornou-se sobretudo um historiador da moral, comungando da convicção que só fazendo a sua narrativa histórica, se disporá de um quadro compreensivo dos problemas que afectam a moralidade na época contemporânea. No final de *After Virtue*, recusa a alternativa

²³ Cf. Idem, p. 109.

²⁴ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pp. 113-114.

²⁵ Idem, p. 113.

nietzschiana por estar convencido que ela não é um caminho inexorável, desde que se compreenda o pensamento de Aristóteles. Porém, em *Three Rival Versions*, a atenção que lhe volta a merecer o autor da *Genealogia da Moral*, legitima a pergunta se a alternativa nietzschiana deixou mesmo de ser um sério desafio. Tendo em conta o espaço que lhe é dedicado, Nietzsche surge num patamar equiparado a Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, e é inclusive figura central em dois capítulos. Assim, a crítica ao modelo liberal de racionalidade, que é um dos propósitos desta última obra, parecer não dispensar os ataques que lhe são dirigidos também a partir de um ponto de vista que não é o seu, mas que coincide no diagnóstico, que é estar falido.

Duas figuras importantes na formação académica de MacIntyre ajudam a perceber a sua sensibilidade ao enraizamento do indivíduo na comunidade, Robert James e George Thomson. Nas publicações destes autores são recorrentes temas como a oposição entre os regimes imperialistas dos Estados modernos e os da Grécia antiga ou da Irlanda rural, e a crítica da revolução industrial. Depois, ao longo dos anos sessenta, MacIntyre interessou-se pela etnologia e foi reflectindo sobre a maneira de tornar compatível a diversidade dos povos e das culturas. Em tudo isto transparece a necessidade de reencontrar normas e tradições constituídas em autoridade e que se reconheça a ilusão duma sociedade plenamente racional.²⁶ No capítulo VI de *After Virtue* denuncia um dos artigos fundamentais do credo liberal, a existência de direitos objectivos universais, e isto porque a razão tem de apoiar-se nos costumes e tradições que constituem autoridade. Mas não significa que argumente em termos de identidade social, pois como diz Perreau-Saussine, para MacIntyre

“Le raisonnement individuel est participation à un raisonnement en commun dont il dépend. Le jugement individuelle passe par un accord collectif, par l’institution d’autorités morales et philosophiques qui doivent être justifiées. Le raisonnement suppose un ordre reconnu publiquement. La rationalité pratique suppose donc une coutume, une tradition, un consensus. C’est cette conviction qui sous-tend à la fois le pessimisme culturel de MacIntyre (il n’y a plus de consensus), son conservatisme et son rationalisme.”²⁷

²⁶ Cf. Perreau-Saussine, op.cit., p. 52.

²⁷ Idem, p. 58.

Capítulo II: Modernidade e razão liberal

Quando MacIntyre escreveu *After Virtue*, quis sublinhar que uma vez abandonado o esquema moral anterior, aquele que se lhe seguiu não foi capaz de fundamentar racionalmente a moral e, assim, as regras da moralidade foram-se tornando cada vez menos inteligíveis porque a vida humana ficou privada de um *telos* que lhes dava sentido. Uma parte significativa desta obra teve como propósito evidenciar por que é que o projecto da modernidade de construir uma moral emancipada de tutelas metafísicas e religiosas estava destinado ao fracasso. Por exemplo, ante o problema de saber o que é que a justiça exige em determinadas situações, a reflexão não só denota que os indivíduos subscrevem princípios da justiça rivais e incompatíveis, mas também que reina um profundo desacordo sobre a natureza da racionalidade em geral e da racionalidade prática em particular. Não estranha então que, nas duas obras seguintes, a racionalidade tenha passado a questão central. Na cultura moderna não há apenas desacordo sobre temas fundamentais, mas o desacordo afecta a própria natureza do desacordo. O difícil é caracterizar o próprio desacordo e representará já um grande avanço na investigação saber onde e como começar, como diz no final de *Whose Justice?*. Entretanto, a situação actual é de impasse porque acaba por não se saber bem o que é “saber”.

Como se disse, ao longo dos anos sessenta, MacIntyre foi-se distanciando da filosofia analítica por julgar que não era adequada para reflectir sobre questões fundamentais, que devem ser objecto do interesse filosófico mais do que todas as outras. Ao mesmo tempo, considerou que a situação não era muito diferente do ponto de vista da filosofia continental. Portanto, retomar essas questões, implica reabilitar e repropor a racionalidade presente nas tradições de investigação intelectual, como forma de ultrapassar os desacordos intermináveis a que a própria modernidade liberal acabou por conduzir. No entanto, a consecução deste objectivo, exige, como passo prévio, a crítica do modelo liberal de racionalidade. Mais precisamente, não só mostrar o fracasso das suas pretensões de objectividade e universalidade, mas também refutar o que surgiu, como consequência desse mesmo fracasso: o relativismo e o perspectivismo. Se estas posições fossem irrefutáveis, então a crítica à racionalidade liberal seria obsoleta, pois, paradoxalmente, esse tipo de racionalidade teria conduzido a algo de definitivo. Logo, a crítica terá ainda de afastar os desafios postos pelo relativismo e perspectivismo.

II.1. A modernidade e o projecto liberal

A modernidade é o espaço histórico e social do liberalismo. Aparece associada à ideia de abandono da tradição, ao passo que o liberalismo tem mais afinidade com uma forma de organização da sociedade no âmbito da política e da economia. Dentro da modernidade, há uma multiplicidade de atitudes filosófico-políticas – idealismos, materialismos, racionalismos, empirismos e positivismos – unidas pelo alheamento à filosofia anterior, entre as quais sobressairá o liberalismo. Não sendo em si mesmo uma filosofia, o liberalismo apoia-se num tipo de racionalidade com características próprias: uma razão “impersonal, imparcial, disinterested, uniting and universal.”²⁸ O Iluminismo, nas suas várias fases e contextos geográficos, e o pós-Iluminismo, a partir da segunda metade do séc. XIX, que teve a Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica* como principal meio de expressão, são os principais correlatos filosóficos do liberalismo. Mas o que distingue efectivamente o liberalismo da modernidade, até esta se ter tornado liberal, é o facto de, no primeiro, a recusa dos modos de investigar oriundos do passado ser uma questão de identidade e, na última, ser apenas tácita.

A modernidade liberal é preenchida por dois grandes esquemas de pensamento próprios e aparentemente rivais entre si, designados por Enciclopédia e Genealogia em *Three Rival Versions*. Um dos objectivos é conseguir mostrar a falta de consistência racional da Enciclopédia. Porém, dado que a Genealogia não representa unicamente a recusa do esquema conceptual adoptado pelo liberalismo mas também da autoridade da Tradição, “who cannot but see in such authority the exercise of a subjugating power which has to be resisted”²⁹ e contribuiu decisivamente para a fragmentação do “eu”, dificultando assim que a vida humana possa ser entendida como uma unidade narrativa, isto para além de expor a racionalidade à ameaça do relativismo e do perspectivismo, os seus desafios não podem ser escamoteados.

No âmbito da racionalidade, o abandono do esquema conceptual que começou com Sócrates, passou depois por Platão, Aristóteles, Agostinho e tantos outros, e culminou em Tomás de Aquino, marca o início da modernidade. Este equacionamento de MacIntyre implica a recusa da visão unificada da história da filosofia – que a

²⁸ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 59. MacIntyre entende que essas características da razão não são alheias à filosofia de Kant, que disse pertencer à essência da razão postular princípios que são universais, categóricos e internamente consistentes. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 45.

²⁹ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 64.

modernidade liberal entendeu como progresso da razão desde Sócrates até aos neokantianos e a Genealogia perspectivou como uma continuidade de interesses ocultos –, defendendo, em contrapartida, a existência de uma ruptura. Foi esta aliás a posição de Joseph Kleugten, no séc. XIX. No entanto, embora lhe reconheça o mérito de ter identificado a grande descontinuidade da história da filosofia ocidental que separou “*der Vorzeit*” da modernidade, discorda dele quanto ao facto de localizar essa ruptura demasiado tarde. A seu ver, F. Suárez, quer nas suas preocupações quer nos seus métodos, foi já distintamente um pensador moderno, pois, para ele, enquanto filósofo, deixou de ser crucial o trabalho dentro duma tradição filosófica,³⁰ o que não acontecia com Tomás de Aquino. O ponto de inflexão estaria então na Baixa Idade Média com Duns Escoto e Mestre Eckhart, cujas posições tornaram possível o curso da filosofia posterior e, de alguma forma, também contribuíram para ele.

MacIntyre vê em Duns Escoto o progenitor de um novo tipo de filosofar, que se demarcou do projecto de Tomás de Aquino, possível em virtude de uma recepção repetidamente assistemática do pensamento de Aristóteles. A falta de acesso à concepção aristotélica da relação entre a alma e o corpo explica uma série de divergências entre Escoto e Aquino, fazendo e.g. com que aquele remetesse exclusivamente para a fé a questão da ressurreição do corpo e que defendesse que a mente pode conhecer os singulares sem experiência corpórea. Sobretudo a sua tentativa de tutelar a investigação filosófica com as conclusões teológicas, contribuiu decisivamente para instaurar a filosofia como disciplina académica autónoma, mas com o agravamento de deixar de ser uma tradição de investigação. Por sua vez, Mestre Eckhart, na medida em que apresentou um discurso sobre o “ser” de todo alheio à posição tomista, entendendo as criaturas como “a pure nothing,”³¹ dissociou a retórica da argumentação racional.

O desenho de uma nova racionalidade, antecipado em dois séculos face a Kleugten, não tem, em termos práticos, consequências de maior, pois reconhece que esta racionalidade só ganharia contornos definidos no séc. XVIII, graças a filósofos como Bentham, Hume e Kant, mesmo que o trabalho destes apenas seja compreensível devido ao facto do modelo anterior de racionalidade já ter sido abandonado na prática académica e na vida social. Hume, ao subverter a tradição escocesa, deu início ao

³⁰ Cf. Idem, p. 73.

³¹ Cf. Idem, p. 167.

Iluminismo, mas não à forma de investigação típica da modernidade liberal, uma vez que considera que o “indivíduo” ainda raciocina enquanto proprietário e não *qua* indivíduo, isto é, tem um marco social para os seus raciocínios práticos. Por sua vez, Kant, ao apelar a que cada um fizesse um uso autónomo da razão, revelou um espírito mais iluminista. Mas foi o fracasso quer de um quer de outro em proporcionar um fundamento racional da moral a partir da natureza humana, entendida por Hume como paixão e por Kant como razão, que explica a posição adoptada depois por Kierkegaard de explicar a moral à base duma escolha radical, não obstante partilhar com os filósofos anteriores os mesmos conteúdos da moralidade, o que denota a herança cristã que todos eles tinham em comum. Julga aliás que foi esta herança que retardou a fragmentação da moralidade.

No culminar do processo da modernidade, MacIntyre põe a figura de Nietzsche, e isto contra opinião a corrente que terá sido apenas o seu crítico mais demolidor.³² Crê que o autor de *A Genealogia da Moral* pretendeu desempenhar um papel similar ao rei polinésio Kamehameba II, que aboliu as normas *tabus* em 1819, na medida em que desmascarou a falta de fundamentos racionais da moralidade da tradição europeia. A moralidade, uma vez despojada do esquema conceptual que dava sentido às regras morais, tornara-se vulnerável à crítica genealógica que facilmente pôde pôr a descoberto que os juízos morais da modernidade eram apenas máscaras das preferências da vontade subjectiva, ideia que MacIntyre subscreve naturalmente, embora veja as coisas de modo diferente. De facto, não afirma que Nietzsche represente o fim da modernidade mas o resultado das opções da modernidade. Neste sentido, a filosofia de Nietzsche acaba por ser apenas o virar de mais uma página da modernidade liberal.

Não obstante o carácter heterogéneo da modernidade, o liberalismo acabou por se tornar a sua maior expressão. A explicação de MacIntyre é que isso se deveu à incorporação da ideologia liberal na vida dos indivíduos e das sociedades por mor do braço político, que deu vantagens óbvias a uma das formas de conceptualizar a realidade, à metafísica liberal, por insólita que pareça esta expressão. Mas a estranheza é sinal que os pensadores liberais não compreenderam suficientemente uma das figuras maiores do Iluminismo e que tantas vezes usaram como bandeira, Kant. O filósofo de

³² Quando MacIntyre se refere à crítica genealógica de justificação da moral na modernidade liberal, sublinha que, embora essa crítica tenha tido êxito, ela denota os mesmos modos de pensamento e de prática caracteristicamente modernos, porque está apoiada no individualismo e na recusa da racionalidade de qualquer núcleo de crenças comuns sobre o bem humano. Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 194-195.

Königsberg, na *Crítica da Razão Pura*, mostrara que embora não haja conhecimento dos objectos metafísicos, a metafísica é indissociável da existência humana.

Na definição da modernidade liberal, sublinha tratar-se de um projecto de abandono do passado, isto é, de todo o género de autoridade, nomeadamente se for religiosa ou metafísica, e isto por não admitir que as tradições possam ter inerente qualquer tipo de racionalidade.³³ Naturalmente que saúda a rejeição de algumas crenças lhe eram concomitantes: a escravatura, a mulher como ser sentimental, a participação na coisa pública restrita a alguns e a ausência de reconhecimento de alguns direitos básicos.³⁴ Mas se acaso não fosse possível dizer mais nada sobre o liberalismo, estaríamos ante um projecto essencialmente negativo, com as inevitáveis dificuldades de construção a partir dele, mas não é o caso. Reconhece que a modernidade liberal se caracteriza também pela fé no poder da razão e no progresso que daí adviria quando esse poder fosse usado em plenitude. Esta fé messiânica na razão atingiu o seu auge no *Siècle des Lumières*, mas continuou vigorosa ao longo do século XIX.

Considera que, de início, o projecto liberal pretendia apenas que, à base do assentimento a um conjunto de princípios racionalmente justificáveis, os indivíduos, embora subscrevessem concepções muito diferentes e até incompatíveis de bem humano, pudessem viver pacificamente na mesma sociedade. Porém, não tardou que esse projecto se tivesse ganho um carácter moral e metafísico, passando a apontar como objectivo “founding a form of social order in which individuals could emancipate themselves from the contingency and particularity of tradition by appealing to genuinely universal, tradition-independent norms...”³⁵ Paradoxalmente, a história haveria de mostrar que o liberalismo, que começou por apelar a uns princípios racionais supostamente universais, se transformaria numa tradição marcada pelo debate interminável sobre tais princípios. Por isso, comenta com ironia que o que inicialmente era um defeito a remediar o mais depressa possível, a falta de conclusividade no debate, se tornou uma espécie de virtude aos olhos de alguns liberais.

Mais precisamente, o projecto da modernidade liberal contemplava que cada um pudesse viver segundo a sua concepção do bem humano e, até certo ponto, que pudesse

³³ MacIntyre alega que, na cultura moderna, o conceito de autoridade exclui a razão. Logo é repugnante a sua noção e identifica-se autoridade com irracionalidade. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 42.

³⁴ MacIntyre, ao criticar o antiliberalismo radical de Robert Paul Wolff, reconhece aspectos positivos no liberalismo, como a liberdade e a tolerância. Cf. Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age*, p. 283.

³⁵ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 335.

propô-la também na esfera pública, desde que isso não constrangesse o Estado a impô-la ao resto dos membros da sociedade, o que significa que a neutralidade da ideologia liberal face às concepções de bem próprias dos indivíduos tem limites. Essas concepções não podem ser mais do que expressão de preferências, havendo nisto um paralelismo com o mercado, onde o índice de vendas de um determinado produto está dependente de ir ao encontro dos desejos e posses dos clientes. Assim acontece na esfera social e política com determinadas concepções do bem. O paralelismo continua ao saber-se que o mercado, através dum sofisticado sistema de publicidade, cria necessidades artificiais nos indivíduos que garantem o êxito no escoamento dos produtos. Na ordem social liberal, as elites, através duma hábil retórica argumentativa, acabam por conseguir impor determinadas concepções individuais do bem à generalidade dos outros membros da sociedade. Assim se compreende que a *eficácia* se torne o valor central da modernidade liberal, sobressaindo que o liberalismo está comprometido com que não haja no âmbito público nenhum bem superior aos outros e, portanto, tampouco possa haver qualquer hierarquia de bens ou algum bem global que dê unidade à vida humana, embora com a excepção que esse bem não seja estritamente um bem liberal.

Deixando o âmbito geral e passando para o nível estrito da racionalidade, foi uma a aspiração central do Iluminismo

“to provide for debate in the public realm standards and methods of rational justification by which alternative courses of actions in every sphere of life could be adjudged just or unjust, rational or irrational, enlightened or unenlightened. So, it was hoped, reason would displace authority and tradition. Rational justification was to appeal to principles undeniable by any rational person and therefore independent of all those social and cultural particularities which the Enlightenment thinkers took to be the mere accidental clothing of reason in particular times and places.”³⁶

No entanto, o resultado foi que os filósofos iluministas, e inclusive os seus sucessores, não conseguiram pôr-se de acordo sobre quais seriam esses princípios, inegáveis para toda a pessoa racional, dissociando assim cada vez mais as convicções da justificação racional. Por outro lado, o Iluminismo acabaria por ocultar para a cultura actual uma concepção da investigação incorporada na tradição, cujos novos critérios de racionalidade se justificam na medida em transcendem limitações e oferecem mais

³⁶ Idem, p. 6.

recursos do que os anteriores. Em contrapartida, foi dando um relato da racionalidade pautado por uma justificação intemporal e definitiva, em que as próprias doutrinas carecem de contexto histórico – ou, pelo menos, é visto como irrelevante – e cego para os pontos de vista, aspecto contra o qual arremeteria a crítica genealógica.

II.2. A racionalidade liberal

No Ocidente, a investigação filosófica tem vindo a circunscrever-se aos meios académicos, com a consequência de se ter convertido num assunto pouco relevante na vida das sociedades.³⁷ MacIntyre diz que as raízes deste fenómeno estão na Escócia, Alemanha e França dos séculos XVIII e XIX, a partir do momento em que deixaram de existir comunidades ilustradas. Tornou-se, além disso, uma investigação marcadamente sectorial à medida que o saber perdeu carácter holístico, o que significa que não sente necessidade de contrastar os seus princípios, métodos e resultados com os de outras investigações, também elas sectoriais. Neste género de investigação, o progresso já não é substancial, concentrando-se a actividade filosófica na elaboração de destrezas profissionais e no uso de técnicas lógicas e conceptuais, em que o problema é a unidade fundamental do discurso e há uma resignação ao desacordo, cuja raiz é o compromisso, nem sempre consciente, com algum ponto de vista extra-filosófico.³⁸ O progresso ocorre apenas a nível da destreza, método e técnica na formulação dos problemas. Porém, estes procedimentos estão de tal forma institucionalizados que acabam por excluir a racionalidade das tradições.

De acordo com o que foi referido, deve dizer-se que houve um desvio dos modos de investigação protagonizados por Tomás de Aquino, em que nenhuma tese ou conjunto de teses poderiam aspirar à sua justificação racional uma vez abstraídas de um todo mais abrangente de que faziam parte. Duns Escoto e Mestre Eckhart foram as figuras mais proeminentes desse desvio: o primeiro porque inaugurou novas formas de teorizar a nível da moral e da metafísica, ao dar primazia à vontade e entender de forma diferente a relação entre a mente e o corpo; e o segundo porque, ao desintegrar a maneira tomista de falar do “ser”, acabou por divorciar a retórica da argumentação racional, fazendo com que a primeira ganhasse vida própria, e cuja melhor expressão

³⁷ O seu ponto de vista, em *After Virtue*, é que a teologia deixou de ter importância para a investigação moral quando esta se tornou um assunto distinto; por sua vez, a situação actual da filosofia deve-se ao facto de não ter conseguido substituir eficazmente a teologia a nível da investigação moral. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 50.

³⁸ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 158-159.

foram os seus sermões.³⁹ O resultado foi que estas novas formas de teorizar, ofuscaram formas de pensamento e de prática globalmente sintéticas e sistemáticas, incorporadas nas tradições e, pouco a pouco, o pensamento medieval tornou-se estéril, degenerando no chamado “escolaticismo.”⁴⁰

Nos começos do séc. XVI, reconheceu-se a esterilidade deste tipo de investigação e a reacção provocou um renascimento da filosofia escolástica desde Vitoria a Suárez, à base dos materiais de Tomás de Aquino, embora deles se tenha feito um uso pouco tomista, pois, sobretudo o último, entendeu a investigação filosófica como algo distinto. Pouco depois, o protestantismo e o jansenismo católico, ainda que por razões distintas, coincidiriam com a ciência moderna na recusa duma razão teleológica. Acto seguido, a sociedade secular recusou a teologia, e a ciência e a filosofia recusaram a física e a metafísica de Aristóteles.⁴¹ Já um tanto alheio a crenças religiosas e a visões teleológicas da realidade, pois a teologia tinha sido excluída da investigação moral na passagem do séc. XVII para o XVIII, o Iluminismo estava então em condições de exaltar os poderes da razão. Naturalmente que tudo isto teve um enraizamento social e político a que a filosofia foi dando expressão, filosofia que continuou a gozar da hegemonia universitária que alcançara a partir do séc. XIV. Neste cenário se começou a configurar o que se poderá chamar modelo liberal de racionalidade.

A razão manifestamente liberalizada remonta-se ao século iluminista, que MacIntyre diz ir de Hume a Kierkegaard,⁴² mas cuja referência paradigmática se situa no séc. XIX. A visão que MacIntyre tem da razão liberal adveio-lhe sobretudo dos colaboradores da Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica*, do testamento de Adam Gifford e daqueles que foram os primeiros participantes nas *Gifford Lectures* que, no geral, comungavam das mesmas ideias daquele que as instituiu, o próprio Adam Gifford, ou pelo menos se ativeram, em grande parte, às suas directrizes. Era uma racionalidade cujas crenças fundamentais entraram em erosão a começos do séc. XX. No entanto, em virtude de na prática académica actual se continuar a proceder como se nada tivesse acontecido, tudo continuará num certo *impasse* enquanto não for

³⁹ Cf. Idem, p. 155.

⁴⁰ Cf. Idem, p. 165.

⁴¹ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 54.

⁴² MacIntyre justifica este *terminus* do Iluminismo pelo facto de Kierkegaard ter posto fim às tentativas sistemáticas de justificação da moral, abalando, com a escolha radical, toda a tradição moral racional. Cf. Idem, pp. 39-41.

devidamente evidenciado o carácter ilusório desse tipo de racionalidade, que pede que nos libertemos da lealdade a teorias competidoras e nos distanciemos das particularidades das relações sociais, em cujos termos nos habituámos a compreender as nossas responsabilidades e interesses.⁴³

A racionalidade liberal configurou-se em dois planos. Primeiro, no da recusa generalizada da tradição, que originou instituições morais e políticas incorporadoras de formas de vida moral e social supostamente neutras. Pelo menos inicialmente, não foi um processo de enriquecimento com critérios mais sofisticados, mas sobretudo depuração de aderências que lhe seriam estranhas. Julgou-se que a razão não poderia afirmar todas as suas potencialidades sem primeiro pôr de parte aquilo que não corresponde à sua natureza. Em sentido mais específico, constitui-se através da rejeição das provas religiosas, morais ou metafísicas, retirando-lhes o estatuto de dados pertinentes para a investigação, mas que, do ponto de vista liberal, foi visto como emancipação. A sua presença não se coadunaria com uma atitude verdadeiramente racional, própria dos meios académicos.⁴⁴ Daí também a necessidade de pôr de parte os âmbitos da realidade que se prendiam com fins, que não tardou a que se classificassem de irracionais. Só assim a razão poderia ser objectiva e ser uma razão enquanto tal. Por isso, não estranha que este género de racionalidade tenha Descartes como símbolo, na medida em que desvinculou a razão de tutelas, possibilitando que ela surgisse como impessoal, imparcial, desinteressada, unitária e universal. Enfim, uma racionalidade independente do tempo, do lugar e das circunstâncias, onde tudo o que é transmitido pela tradição exigirá um exame de uma racionalidade neutra e universal para ter o estatuto de verdade justificado.⁴⁵

No plano da afirmação, apareceu a crença nas objectivações da razão. A razão poderia fazer progressos em qualquer domínio da realidade, desde as ciências às humanidades.⁴⁶ Nisto se evidenciava uma concepção forte de razão, ao supor que existia um conjunto de critérios a que nenhuma pessoa suficientemente racional poderia deixar

⁴³ Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 3.

⁴⁴ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 15.

⁴⁵ Cf. Idem, p. 65. O modelo liberal é a-histórico pois não lhe interessa seguir o andamento de um argumento, mas a evidência dos primeiros princípios para toda a pessoa racional. Olha para as doutrinas rivais, elaboradas num tempo e lugar concretos, considerando o seu conteúdo, a verdade ou a falsidade, a justificação ou a falta dela, como independente da origem histórica. Para os iluministas não há senão a sua visão da racionalidade, o que facilita obviamente a justificação racional. Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 353ss.

⁴⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 19.

de reconhecer autoridade, porque eles se podiam formular e defender com independência de todo e qualquer sistema conceptual. Deste modo, a racionalidade liberal poderia afirmar a sua superioridade sobre qualquer ponto de vista oposto, dado que estaria em condições de oferecer a melhor explicação sobre qualquer questão que se lhe apresentasse. Os seus critérios e métodos dariam uma visão científica da totalidade das coisas.

Retomando, agora, as características da razão, elucida-se, em primeiro lugar, o seu carácter impessoal. Significa que é completamente accidental que tenha sido esta ou aquela pessoa a descobrir a verdade ou a argumentar a favor de uma determinada tese. O único que interessa é o que foi declarado. Corrobora esta ideia o facto de que alguns artigos da Nona Edição da *Encyclopaedia* não tenham uma assinatura íntegra mas apenas iniciais.⁴⁷ Na verdade, a autoridade dos seus artigos e da conferência no séc. XIX assentava no carácter impessoal das suas afirmações. Aí nada havia a discutir. O único que restava era a possibilidade de uma mente instruída confirmar as afirmações que eram feitas. Tratava-se, então duma racionalidade sem sujeito, a cair numa espécie de *anomie*. Logo, as suas conceptualizações teriam uma natural objectividade, pois nada de subjectivo se intrometia.

A segunda característica é a imparcialidade. Só uma razão desvinculada das tradições pode deixar de lado, nas suas pesquisas, aquilo que são as particularidades e idiossincrasias próprias de cada tradição; ter um olhar racional sobre as coisas, à margem de qualquer ponto de vista; e pronunciar o seu veredicto com neutralidade entre as pretensões de justiça e de racionalidade inerentes a cada uma das tradições. Muito ligada a esta característica está também o carácter desinteressado da razão, que lhe permitiria mover-se num plano acima das preferências dos indivíduos e dos grupos de indivíduos. Esta prerrogativa viu-se potenciada sobretudo pelo que se passava a nível das ciências da natureza, onde se tinha elaborado um método de abordagem dos factos que permitia conhecê-los com rigor e sem a intromissão de ideias supersticiosas ou alguma má filosofia, e nisso assentava o segredo do progresso. Numa palavra, uma razão sem compromissos.

A concepção unitária da razão supõe uma visão única de um mundo em desenvolvimento, em que cada parte da investigação contribui para o progresso geral e

⁴⁷ Cf. Idem, p. 203.

cujo resultado final é o progresso da humanidade.⁴⁸ Tem em vista assegurar que todas as pessoas racionais conceptualizam os dados da mesma maneira e, portanto, a unidade do saber é uma realidade inquestionável e óbvia, pois é a mesma e única razão que investiga sobre qualquer domínio da realidade. Nas próprias palavras do autor, significa que se acreditou e se continua a acreditar que “that there is a single, if perhaps complex, conception of what the standards and the achievements of rationality are, one which every educated person can without too much difficulty be brought to agree in acknowledging.”⁴⁹ Por outro lado, como se julgava que as ciências formavam um todo, pois se individualizam pelos objectos e não pelos métodos, o único método era, em último termo, o método racional que podia ser aplicado a qualquer esfera da realidade e por toda a pessoa racional. Assim, embora se pudessem fazer divisões e subdivisões das ciências isso jamais comprometeria a sua unidade fundamental, sendo apenas questão de determinar qual a disciplina organizadora do saber.

Por fim, a razão seria ainda universal pelo facto de se defender que qualquer tema deveria ser tratado conforme a uma ciência natural. O método da ciência era sinónimo de método racional, logo não havia lugar para abordagens diferentes em função dos temas. Uma boa ilustração deste carácter universal da razão, presente no testamento de Adam Gifford, está no facto dos europeus do século dezanove terem aplicado os seus critérios de moralidade para avaliarem os costumes polinésios, considerando-os como um estado primitivo e deformado da sua própria moralidade.⁵⁰ Subjacente à diversidade cultural, perceptível numa aparente multiplicidade de concepções da realidade, estaria a razão. Removidas algumas coisas acessórias e circunstanciais, a estrutura de conceptualização é a mesma em todos os tempos e lugares. O que se tem por racional, é válido para qualquer cultura. Ora ao dar-se esta característica em concomitância com todas as outras, é legítimo dizer que se estaria perante uma racionalidade ideal, critério de aferição do valor de verdade de qualquer conceptualização da realidade oriunda de uma tradição particular. A racionalidade, entendida deste modo, seria o cânone ou a instância última de apelação. Porém, tentará mostrar que há boas razões para recusar este tipo de racionalidade, porque qualquer conjunto de princípios de racionalidade invocado está ligado a um contexto histórico e social. Portanto, começar a investigar implica adoptar algum tipo de racionalidade.

⁴⁸ Cf. Idem, p. 32.

⁴⁹ Idem, p. 14.

⁵⁰ Cf. Idem, pp. 27-28.

O modelo de racionalidade que se foi impondo ao longo da modernidade retirou às provas religiosas, morais ou metafísicas o estatuto de dados pertinentes. MacIntyre reconhece que a imposição de provas religiosas pode prejudicar a investigação, mas daí a pensar que a investigação pode ser levada a cabo sem qualquer compromisso e aceitação de algum tipo de autoridade, supõe que os “factos” falam por si mesmos e são translúcidos para qualquer pessoa racional, o que não é verdade. Pelos vistos, à hora concreta, não foi suficiente, para muitos pensadores do séc. XIX, terem aprendido de Kant “that what is given to perception and observation is always already informed by concepts and judgments.”⁵¹ Mais ainda: a filosofia da ciência tem dito que não existem os tais “factos” em estado puro, uma vez que o sujeito cognoscente se abeira deles já munido de algum esquema conceptual.

A questão da recusa das provas religiosas há que remontá-la à Universidade pré-liberal, que concebeu a investigação como uma actividade correlativa da criação de um público instruído que partilhasse os mesmos critérios de justificação racional, o que supunha uma certa homogeneidade de crenças fundamentais não só no meio académico mas também na comunidade mais alargada.⁵² Como a determinada altura se tornou difícil o consenso sobre os critérios de justificação racional, começou a exclusão de pontos de vista que minassem acordos básicos sobre a investigação e a educação, o que levou, por sua vez, à promoção de indivíduos e grupos geradores de consenso e a preterir outros, abrindo-se assim o caminho para a extinção da Universidade pré-liberal e ao óbvio empobrecimento da investigação. Por sua vez, o liberalismo, ao substituir a Universidade pré-liberal, tinha razão ao denunciar a injustiça de excluir certos indivíduos e grupos das cátedras, mas errou ao supor que o progresso na investigação se produziria na medida em que se eliminassem as provas, querendo com isso significar que não é necessário nenhum tipo de acordo prévio sobre como investigar. Ora há domínios da realidade onde essa necessidade é mais visível,⁵³ como é o caso da literatura, e a sua falta tem levado a confundir novas interpretações com progresso, e não há teoricamente limite para a sua multiplicação. Como a nível da moral e da teologia há limites para o desacordo, a solução foi excluí-las da academia moderna e remetê-las para o âmbito privado.

⁵¹ Idem, p. 16.

⁵² Cf. Idem, pp. 223-224.

⁵³ Cf. Idem, p. 225.

A exclusão da teologia e da filosofia moral do plano de estudos universitário teve como resultado que agora não haja nada que lhe dê coesão, ficando, por conseguinte, à mercê duma ordenação pragmática. Desta forma, o plano de estudos já não é um todo, pelo que tão-pouco se pode pôr a questão da sua justificação racional e do seu florescimento. Esta lacuna no plano de estudos tão-pouco pode ser preenchida com uma proposta de estudo dos Grandes Livros que ponha os estudantes em contacto com a tradição cultural, porque não somos herdeiros duma tradição cultural, mas de várias tradições rivais e incompatíveis entre si, sendo então impossível estabelecer uma tal lista de livros e propor uma determinada forma de lê-los e interpretá-los, sem que isto implique a adopção de um ponto de vista, seja ele o da Enciclopédia, da Genealogia ou da Tradição.⁵⁴ Só a Enciclopédia supôs que o seu ponto de vista era *tout court* o ponto de vista da razão sem mais. Retomar um plano de estudos que dê o devido lugar à justificação racional implicaria retomar os conflitos das tradições de investigação intelectual, empresa inviável porque a Universidade liberal não dá espaço para a sua articulação. Mas é precisamente isto que a fragiliza ante os seus críticos externos, ao deixarem de ser um espaço em que se elaboram concepções e critérios da justificação racional.

O resultado final é que, em vez da concepção forte de razão, predomina, actualmente, a razão débil, pois se julga que a aceitabilidade racional de um esquema teórico implicaria que se pudesse formular e defender com independência de qualquer esquema, e é um facto que “any standard adequate to discharge such functions will itself be embedded in, supported by, and articulated in terms of some set of theoretical and conceptual structures.”⁵⁵ Não existe, portanto, um fundamento teoricamente neutral e pré-teórico, que possa arbitrar entre as pretensões em conflito. Isto agrada sobremaneira aos herdeiros genealógicos de Nietzsche – Foucault, Deleuze, Derrida, etc. – mas não tem de ser a única conclusão que se impõe. Segundo esta lógica, não teria sido possível o debate racional entre agostinianos e aristotélicos no séc. XIII, que eram partidários de esquemas fortemente rivais e tinham os seus próprios critérios de avaliação racional.

A desconstrução da primeira característica da racionalidade liberal, o seu carácter impessoal, começou antes da empresa genealógica. Gustave Flaubert, oito anos antes da sua morte em 1880, ridicularizou o facto da *Encyclopédie* se apresentar a si

⁵⁴ Cf. Idem, pp. 228-229.

⁵⁵ Idem, p.172.

própria com uma autoridade que não requeria do leitor nada mais que leitura.⁵⁶ Conheceria uma nova etapa com as observações de Foucault sobre uma tendência surgida nos séculos XVII e XVIII relativamente ao discurso científico, onde predominava o anonimato, e o que interessava era a sua referência a um conjunto sistemático. Assim, não podia ser maior o contraste com o discurso literário, onde a assinatura do autor era condição da sua aceitabilidade. Todavia, a presença do “eu” reivindicada pela Genealogia e pela Tradição face à sua exclusão pela Enciclopédia tem um carácter diferente. A primeira iliba-o de responsabilidade, dado que não subscreve uma metafísica complexa da identidade pessoal defendida pela segunda, que supõe não apenas uma continuidade corporal e psicológica mas implica também uma continuidade da pessoa na busca da verdade, verdade essa pela qual se hão-de deixar medir aqueles que desenvolvem um tipo de investigação característico da tradição, numa relação indissociável entre todas elas.⁵⁷ Esta concepção da identidade e continuidade pessoal estava incorporada na vida de distintas sociedades muito antes da sua articulação teórica, e ainda hoje é possível contrastar que a nossa conversação só funciona de forma inteligível supondo a identidade pessoal.

Genealogia e Tradição criticam o carácter impessoal da razão, mas fazem-no por razões diferentes. A Genealogia procura remover a todo o custo a noção de responsabilidade, vendo também na dialéctica socrática ou na confissão agostiniana expressões da vontade impessoal de poder, já que a vontade pessoal não passa de mais uma das muitas ficções da modernidade.⁵⁸ Ao recusar os elementos conexos da responsabilidade – memória, estabilidade do carácter, reconhecimento, crenças comuns, etc. – hipoteca a identidade e a continuidade pessoal. Mas é precisamente isto que lhe levanta problemas internos, porque assim cai na metafísica que pretende subverter. A insistência na recusa não deixa de ser um compromisso. É sempre difícil, senão mesmo impossível, negar alguma coisa sem cair nos mesmos modos de expressão com que essa mesma coisa é afirmada. É sabido que o genealogista propõe como escape a metáfora da máscara para que o “eu” singular não tenha qualquer fixação, de modo que lhe seja

⁵⁶ Cf. Idem, p. 203. Pela mesma altura, Diderot, em *Le Neveu de Rameau*, criticou o projecto da filosofia moral do séc. XVIII. Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 55. Para MacIntyre, o emotivismo é actualmente a negação mais óbvia da impessoalidade da razão, pois as proposições morais deixaram de apelar a razões e cumprem o seu objectivo graças à carga emotiva que as acompanha. Se há uma racionalidade impessoal, deveria proporcionar um critério objectivo e impessoal, por ex. da utilidade e dos direitos, mas a verdade é que não passam de artefactos substitutivos da moral anterior.

⁵⁷ Idem, 204.

⁵⁸ Idem, 205.

imputada responsabilidade. Mas o uso frequente dos pronomes pessoais acaba por supor essa metafísica da responsabilidade que pretende recusar. O papel emancipador da Genealogia face ao engano e ao auto-engano requer a identidade e a continuidade do “eu” que estava enganado, do “eu” que é e que tem de ser.⁵⁹ Mesmo assim, MacIntyre julga a Genealogia é um parceiro de conversação mais válido do que a Enciclopédia, que exclui a metafísica da identidade pessoal em nome duma suposta objectividade.

Se a racionalidade do indivíduo enquanto indivíduo tivesse um carácter unitário, seria difícil compreender como é que em algumas partes do mundo os homens não passam de uns animais evoluídos longe de atingirem o nível de um professor de filosofia do Ocidente e, como se não bastasse, na própria cultura ocidental, os partidários dos modos de investigação moral estão actualmente divididos numa série de aspectos, a saber: sobre a forma de conduzir as investigações, de caracterizar os desacordos e de avaliar os resultados. Deixou de ser defensável aquela que era uma tese central dos colaboradores da Nona Edição da *Encyclopaedia* que “on questions of standards, criteria, and method all rational persons can resolve their disagreements,”⁶⁰ mas, mesmo assim, há três razões para continuar a ocupar-se desse modo de investigação: primeira, porque quando, no início do séc. XX, foram abandonadas as crenças, atitudes e pressupostos do Iluminismo, não se teve consciência de que com isso se estava a fazer uma ruptura com a *Weltanschauung* moral; por causa disso, tanto a investigação como o ensino continuaram a estruturar-se como se nada tivesse acontecido, isto é, como se houvesse ainda uma certa coerência global e um certo acordo subjacente ao projecto académico; finalmente, por se ignorar em termos práticos a questão da incomensurabilidade de pontos de vista.⁶¹

A crítica de MacIntyre à ideia duma racionalidade ideal faz-se sobretudo no quadro da investigação moral. Relativamente a esse tipo de racionalidade, há alguns factos que hoje em dia indiciam diferentes concepções de razão, mesmo que isso não seja explicitamente reconhecido, estando a crença numa razão ideal então à revelia dos mesmos. A exemplificação pode começar pelo que se passa a nível da teologia filosófica e da ética,⁶² onde de modo diferente daquilo que se presume acontecer nas

⁵⁹ Cf. Idem, pp. 214-215.

⁶⁰ Idem, p. 170.

⁶¹ Cf. Idem, pp. 170-172.

⁶² MacIntyre considera que as *Gifford Lectures* são um bom mostruário de desacordos fundamentais mal resolvidos e que retractam por antecipado a condição da filosofia académica de meados e finais do séc. XX, onde a racionalidade se fica por um mínimo. Cf. Idem, pp.10 e 12.

ciências da natureza, não só não se dá o progresso contínuo, como nem sequer existe acordo sobre qual há-de ser o critério de progresso. As razões são a ausência de um consenso sobre as premissas para justificar as crenças, e daí os conflitos então inevitáveis sobre o peso a dar aos vários tipos pertinentes de considerações, entendidas como razões das crenças particulares, e os escassos recursos proporcionados pela razão para justificar as crenças.⁶³ A filosofia moderna não consegue disfarçar que incorporou concepções rivais da racionalidade, tanto teórica como prática, que impedem o consenso logo na maneira de formular e caracterizar os desacordos e, obviamente, ainda mais na forma de resolvê-los.⁶⁴

Passando a uma outra esfera, a dos sistemas conceptuais, é comum os antropólogos sociais e culturais, e também alguns historiadores da ciência, tenderem a considerar o desacordo radical entre dois sistemas de pensamento e de prática como um problema de incomensurabilidade.⁶⁵ Por sua vez, outro grupo, onde figuram sobretudo os filósofos, tende a defender que os problemas de incomensurabilidade e da não-tradutibilidade são ilusórios, pois reconhecer que algum sistema alheio de crença e de prática está em conflito com aquele em que nos movemos, implica traduzi-lo e julgá-lo segundo normas comuns de inteligibilidade. Ora estas duas atitudes – a dos antropólogos e a dos filósofos – pelo que têm de opostas, hipotecam a crença numa razão unitária, evidenciando que há racionalidades em vez de uma única racionalidade.

Indo, finalmente, para um âmbito mais institucional, também se pode perceber uma crise face à ideia duma racionalidade ideal, bastando olhar para a extensão das divisões e conflitos na universidade contemporânea, nomeadamente no âmbito da investigação social e humana. Segundo MacIntyre, na psicologia, os psicanalistas, os behavioristas skinnerianos e os teóricos cognitivos continuam longe de resolver as suas ancestrais diferenças; na investigação política, os partidários de Strauss, os neo-marxistas e os empiristas anti-ideológicos permanecem como adversários profundos; e a nível da teoria e história literária, os desconstrucionistas, os historicistas, os herdeiros de I. A. Richards e os leitores e maus leitores de Harold Bloom têm conflitos de

⁶³ Cf. Ibidem.

⁶⁴ MacIntyre põe a descoberto esta ausência de racionalidade ideal, mesmo entre os modernos, ao referir que, para determinar o conteúdo da moralidade, uns defendem que há que apelar a “the principles of common sense” ou pelo menos a umas “the fundamental laws of human belief”, que seriam iguais se todos estivéssemos em circunstâncias similares; e, ante a dificuldade, outros apelam a *the facts themselves*. Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 329-332.

⁶⁵ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, pp. 4-5.

semelhante envergadura.⁶⁶ Como não há critérios de argumentação partilhados, o debate é cada vez mais inconclusivo e, estranhamente pensa-se que a Universidade constitui ainda uma comunidade intelectual única e unificada. Ora havendo discrepâncias tão notórias na concepção da racionalidade, de novo transparece que a questão mais profunda diz respeito à própria racionalidade.

No meio de tudo isto, a racionalidade liberal acabou por abrir o caminho para a Genealogia explorar todas as suas fragilidades e augurar que o relativismo e o perspectivismo seriam paradoxalmente as únicas atitudes racionais, depois do fracasso da razão iluminista. MacIntyre recusa-se a admitir uma causalidade necessária entre uma coisa e outra, pelo que o seu acompanhamento das posições de Nietzsche termina logo que ficam evidenciadas as fragilidades das crenças da modernidade liberal. Embora o autor de *A Genealogia da Moral* tenha contribuído decisivamente para desfazer o mito da razão iluminista, também é verdade que tornou mais difícil sustentar a existência da “a verdade como tal” (*truth-as-such*) e passou a ser mais consensual afirmar a “verdade a partir dum ponto de vista” (*truth-from-a-point-of-view*).

Relativismo e perspectivismo não surgiram como crítica à verdade e à racionalidade das tradições, mas como inversão das posições fundamentais do projecto iluminista. MacIntyre julga que Kant foi o principal responsável pelo fracasso deste tipo de razão na esfera da justificação moral. Depois, daí a pensar-se que o relativismo e o perspectivismo seriam as únicas alternativas possíveis, foi um curto passo. Todavia, diz o autor, nunca ninguém fundamentou nem um nem outro. Originariamente, não eram teorias filosóficas, ainda que se tenham tornado atitudes filosóficas de moda pelas razões já indicadas. O único que têm de positivo é que, a partir dos pressupostos de cada um, parece não haver razões para excluir as tradições de investigação intelectual e, neste sentido, os correlatos genealógicos são menos dogmáticos do que o liberalismo, que é céptico ante a possibilidade da existência de alguma racionalidade autêntica regida por cânones diferentes dos seus.

O relativismo desafia a ideia de que uma tradição de investigação possa ser mais racional do que as outras e, portanto, que seja superior às suas congéneres, porque uma vez que cada tradição tem os seus próprios critérios de racionalidade e as suas crenças fundamentais, então a racionalidade só pode ser interna a cada tradição; por sua vez, o perspectivismo nega-se a aceitar que faça algum sentido continuar a falar de verdade ou

⁶⁶ Cf. Idem, p. 6.

falsidade relativamente às teses próprias de cada tradição, pois a verdade é sempre intrínseca às tradições e não existe, como foi dito, a verdade como tal.⁶⁷ Acabam por ter em comum que não há “essa coisa” da racionalidade enquanto tal, embora os desafios colocados por cada um não sejam confundíveis. Enquanto o relativismo nega apenas a possibilidade de um debate racional entre tradições rivais, o perspectivismo põe em dúvida a própria racionalidade do debate. A multiplicidade de tradições, cada uma com os seus próprios critérios de justificação racional, implica, segundo os relativistas, que nenhuma tradição particular possa proporcionar a outras tradições razões apodícticas para excluir teses que não se coadunem com as suas, ficando assim legitimadas todas as tradições. Quando muito, entre tradições rivais, pode haver a incompatibilidade lógica de algumas teses que sejam comuns a duas ou mais tradições, e isto supõe naturalmente a possibilidade de tradução dessas mesmas teses. Feita esta ressalva, as tradições são formas exclusivas e incompatíveis de ver o mundo, quer nas suas partes, quer no seu todo. Mas isto quer dizer que os relativistas claudicam rapidamente ante os desacordos, sem qualquer preocupação ulterior de formulá-los e caracterizá-los melhor. Como alternativa aos impasses relativistas, os perspectivistas julgam resolver o problema abdicando das determinações conceptuais, verdadeiro ou falso, tanto para as teses individuais como para o conjunto das crenças sistemáticas de quaisquer tradições, provendo estas apenas visões complementares para uma certa captação das realidades de que nos falam. Os esquemas conceptuais seriam meros pontos de vista.

MacIntyre crê que os relativistas não advertem suficientemente a importância duma crise epistemológica, que pode afectar uma tradição como um todo. É possível que, a determinada altura, os métodos de investigação de que dispõe não consigam resolver racionalmente os problemas com que se depara. A alternativa é dotar-se de novos conceitos e de novas teorias que solucionem problemas que se tinham mostrado irresolúveis e que expliquem o porquê disso, e que estas coisas se levem a cabo assegurando alguma continuidade fundamental entre o antigo e o novo. Numa tradição não se deverá confundir o conceito de “validade” com o conceito de “verdade”; o primeiro é local e provisório; o segundo é universal e atemporal. No momento de crise epistemológica, os seguidores duma tradição poderão acudir a uma tradição rival e compreender porque não conseguem resolver os seus problemas, chegando mesmo a reconhecer que essa tradição é racionalmente superior. Logo, terão de abandonar as suas

⁶⁷ Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, pp. 351-352.

pretensões de verdade. O problema do relativista é não estar disposto a ver que uma tradição pode perder a sua credibilidade racional ou porque não supera a crise epistemológica ou porque outra se mostra racionalmente superior.

Se nenhuma tradição pode ser mais racional do que outra, então também não há razão para que se preste lealdade a alguma delas. Em contrapartida, se alguém presta lealdade a uma, então já não é relativista. E embora seja verdade que as tradições podem conviver durante muito tempo sem nunca entrarem em conflito, o problema está em como saber isso. Não o pode saber alguém que já habita numa tradição, mas alguém que esteja fora das tradições. Mas será que se pode estar fora? Quem julga estar fora, adota solapadamente a posição de alguma tradição, porque “is an illusion to suppose that there is some neutral standing ground, some locus for rationality as such, which can afford resources sufficient for enquiry independent of all traditions.”⁶⁸

De certa forma, o fracasso perspectivista é complementar do relativista. Não se pode adoptar temporariamente o ponto de vista duma tradição e substituí-lo de imediato por outro, visto que o indivíduo ao prestar lealdade a um ponto de vista fica comprometido com algum conceito de verdade e falsidade, que o impede de adoptar um ponto de vista rival. Não é possível mover-se a bel-prazer numa multiplicidade de perspectivas – o “eu” tem mais identidade do que supõe o perspectivista –, mas unicamente se pode ter uma multiplicidade de compromissos antagónicos em conflito. O perspectivismo seria viável para um estrangeiro à investigação. Mas, como isso não é possível, quem quiser desempenhar tal papel acabará por excluir-se do debate racional. MacIntyre afirma que Nietzsche anteviu este problema com grande lucidez e, por isso, aconselhou a não se envolver na argumentação dialéctica socrática, porque isso significaria, por si só, imiscuir-se numa tradição de investigação racional.

II.3. O liberalismo como tradição

O individualismo moderno tem com certeza dificuldades em encontrar espaço para a noção de “tradição”, excepto como noção antagónica.⁶⁹ Edmund Burke, que opôs tradição a razão, terá contribuído muito para isto ao afirmar que mesmo as tradições em

⁶⁸ Idem, p. 367.

⁶⁹ MacIntyre alega que, ao nível da investigação moral, o próprio individualismo liberal reintroduziu o conceito de tradição quando autores como Hume, Kant e Mill redefinem a missão da filosofia moral, dizendo que é “as that of rendering coherent and systematic “our” intuitions about what is right, just and good, where “we” are the inhabitants of a particular social, moral, and political tradition, that of the liberalism.” Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 176.

boa ordem são “wisdom without reflection.”⁷⁰ Depois, kantianos e benthamitas, neokantianos e utilitaristas posteriores, nietzschianos e pós-nietzschianos, estão unidos pelo preconceito de que a tradição não é um espaço de autêntica racionalidade. Assim, não estranha que a tradição começasse a estar associada a algo de espúrio à modernidade e, em particular, ao liberalismo. MacIntyre ousou reabilitá-la e convertê-la num dos conceitos fundamentais do seu projecto filosófico, vendo-a como

“an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those external, interpretative debates through which the meaning and the rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted.”⁷¹

Trata-se de um conceito denso e sugestivo, que não se enquadra no reducionismo pejorativo de umas crenças desfasadas e irracionais. Na relação dos indivíduos com uma determinada tradição, as atitudes podem ir desde uma lealdade acrítica até chegar ao abandono dessa mesma tradição, por julgarem que deixou de dispor em definitivo de recursos para responder satisfatoriamente a questões decisivas. Uma tradição é condição do uso pessoal da racionalidade, mas não aprisiona a liberdade dos seus seguidores, uma vez que, a determinada altura, podem começar a prestar fidelidade a outra tradição, mesmo que, por vezes, não sejam conscientes disso.

Em *Whose Justice?*, MacIntyre diz ter contado apenas a história de três tradições de investigação intelectual, ao mesmo tempo que apontou a necessidade de escrever uma história narrativa de uma quarta tradição, o liberalismo.⁷² No entanto, importa destacar o seu reconhecimento do liberalismo como tradição, coisa que não tinha acontecido na obra anterior, *After Virtue*, apesar de no citado artigo de 1958, “Notes from Moral Wilderness”, aparecer já a expressão *liberal tradition*, ainda que talvez sem a mesma acepção.⁷³ Por outro lado, isso significa que terá progredido na compreensão

⁷⁰ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p.129. Citado por Alasdair MacIntyre in *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 353.

⁷¹ Idem, p. 12.

⁷² Cf. Idem, p. 34. Aristotelismo, agostinismo, etc. seriam tradições em sentido amplo, uma vez que fala também de tradições filosóficas em sentido estrito: hegeliana, fenomenológica e analítica. Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 3.

⁷³ Cf. Alasdair MacIntyre, “Notes from Moral Wilderness” in *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), p. 33.

interna do liberalismo, reconhecendo que é algo mais do que uma recusa do modelo racional anterior.

MacIntyre diz serem fundamentalmente três os elementos que estruturam a vida duma tradição. Primeiro, uma certa continuidade do debate e da investigação, assente numa série de crenças básicas comuns e num conjunto de problemas pertinentes a resolver, de acordo com metodologias próprias de pesquisa e avaliação. Segundo, estar sujeita a uma metamorfose como resultado de novos desafios internos e externos, que se abatem sobre ela. Por último, que os seus seguidores desconheçam à partida em que condições sairá a tradição dos problemas com que se vai deparando. Isto aponta obviamente para a possibilidade de qualquer tradição se vir a enfrentar com uma eventual crise epistemológica, que ponha em causa as soluções encontradas e os seus textos autorizados, crise que poderá conseguir ultrapassar e ficar, desta forma, mais robustecida enquanto tradição, mas também poderá suceder que passe demasiado tempo sem que saia da crise epistemológica, acabando então por entrar em colapso. De forma mais concisa: qualquer tradição racional tem umas crenças de fundo e uns critérios de raciocínio, susceptíveis de virem a ser postos em causa.

Posto isto, interessa ver agora como estes elementos vão estando presentes no liberalismo. Tal como as outras tradições, tem uma concepção do bem humano, que é incapaz de justificar racionalmente, e que constitui o núcleo das suas crenças básicas.⁷⁴ Sobre a sua concepção do bem humano, isto é, sobre os princípios da justiça liberal, há um debate contínuo e interminável, o que denota que não dispõe duma racionalidade independente e neutral, em ordem a articular as instituições sociais e as formas de vida que lhe são conaturais. Em segundo lugar, os seus critérios de justificação são internos, pois, à semelhança das outras tradições, tem os seus textos autorizados e as suas discussões sobre como interpretá-los, e tem também os seus problemas internos a que dar resposta, que, no caso, são o *ego* liberal e o bem comum na ordem social liberal, tal

⁷⁴ Segundo o autor, na ordem liberal, o bem humano consiste em cada indivíduo ou grupo de indivíduos tenha a liberdade de expressar e o direito de implementar as suas preferências e tenha também acesso aos meios que tornem efectiva essa implementação. Mas é precisamente neste último ponto que surgem divergências profundas entre os teóricos do liberalismo, não só entre os mais antigos como Kant, Jefferson e Mill mas também entre os contemporâneos Hart, Rawls, Gerwirth, Nozick, Dworkin e Ackerman. Por outro lado, a reflexão sobre o bem humano estende-se no tempo, atravessando gerações. É um facto que o liberalismo tem já três séculos. Se a história das nossas vidas só é inteligível num quadro mais alargado, então o “eu” liberal, para ser inteligível, supõe esse enquadramento que não pode ser outro senão o liberalismo que se tornou uma tradição. Além disso, a ideia de que na esfera pública não há nenhum bem humano supremo vê-se contrariada pelo facto de estar fora de questão nos debates liberais a continuidade da ordem social e política liberal. Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 343-344.

como a tradição aristotélica tinha por exemplo o problema de explicar a acção humana. Por fim, expressa-se socialmente através de uma hierarquia – uma elite que controla as preferências dos indivíduos comuns – qual paralelo com a autoridade nas outras tradições. Certamente que o que mais incomoda os liberais nesta descrição é o facto de se afirmar que o seu apelo à racionalidade prática e à justiça não é feito a partir dum ponto de vista independente. Todavia, nisto não são apoiados por liberais de renome como Rawls, Rorty e Stout,⁷⁵ que estão dispostos a admitir que, em última instância, a sua teoria e prática assentam em factos contingentes da sua própria tradição, como a sua evolução interna; umas concepções teóricas, e.g. a verdade como afirmação justificada; os seus princípios determinados pelas preferências dos indivíduos; e os seus pressupostos como é o caso do liberalismo não estar em questão.

Mas se o liberalismo deixa de ter argumentos para negar que ele próprio é uma tradição, então, de momento, não está disponível nenhum critério neutral para avaliar o que é racional e justo, com independência do que diga qualquer tradição, inclusive a tradição liberal, ainda que isto não signifique que não possa vir a estar. Aliás, faz naturalmente parte dos propósitos de qualquer tradição poder chegar a dispor de um tal critério, pois os partidários de uma tradição recusam-se a admitir à partida que as suas teorizações e práticas são invencivelmente relativas e perspectivistas. Porém, dado o fracasso do liberalismo em proporcionar tal critério, que foi o pretendente mais poderoso que surgiu até agora, então “there is instead only the practical-rationality-of-this-or-of-that-tradition and the justice-of-this-or-of-that-tradition,”⁷⁶ sem que tenha de ser sempre única e exclusiva desta ou daquela tradição. Isso seria excluir a possibilidade de as tradições entrarem em diálogo e partilharem alguns dos seus recursos e resultados. Ora isto significa que o liberalismo poderá ser aceite como parceiro de diálogo. Até certo ponto, é parceiro de diálogo no projecto filosófico de MacIntyre, pois admite que nem tudo das tradições anteriores é reabilitável nos tempos modernos, e também que nem tudo é recusável no liberalismo. Mas, afirmar que o liberalismo constitui uma tradição, significa que também a sua investigação intelectual se integra num modo de vida social e moral, e este nas instituições sociais e políticas, que, por sua vez, derivam de outras fontes.⁷⁷ De facto, tendo começado pelo repúdio da tradição em nome de

⁷⁵ Cf. Idem, p. 346.

⁷⁶ Ibidem

⁷⁷ Cf. Idem, p. 349.

princípios abstractos e universais da razão, incorporou-se na política e na economia das sociedades que, por sua vez, condicionam agora fortemente as suas crenças.

II.4. Pilares do pensamento liberal

O liberalismo exalta o “indivíduo” com possuidor de direitos inatos e inalienáveis, e é neste sentido que o constitui como instância autónoma de decisão e racionalidade.⁷⁸ Ao longo da modernidade, o termo foi ganhando uma significação desconhecida no passado, possível na medida em que o “indivíduo” passou a ser uma realidade definida com independência dos seus papéis sociais, das suas pertenças e dos seus propósitos. O problema é se essa redefinição do indivíduo é coerente e consistente ou se não estaremos ante um artefacto social e cultural ao serviço de interesses ocultos da vontade, sob uma pretensa capa de racionalidade. Para elucidar a questão, importa apontar primeiro os factores que mais contribuíram para constituição do conceito de “indivíduo”, a que chama a grande ficção da modernidade.

A modernidade, ao estabelecer uma ruptura com o passado, gerou condições para a configuração do indivíduo enquanto indivíduo. Os regimes políticos potenciaram a divisão entre o público e o privado, e assim o indivíduo foi perdendo a identificação com o papel social desempenhado; o fenómeno do urbanismo, primeiro, e da industrialização, posteriormente, contribuíram para que as existências pessoais de vissem cada vez mais atomizadas; as novas ideias filosóficas e teológicas privaram pouco a pouco as vidas humanas singulares de algum propósito a realizar; Descartes, pôs o eu a pensar por si próprio, o que exigia a remoção das aderências da filosofia anterior; e Kant potenciou o “eu penso” com a sua resposta a *Was ist Aufklärung?*, ao dizer que se trata de criar condições para que os seres humanos pensem por eles próprios mais do que de acordo com as prescrições de alguma autoridade. Logo, não é de estranhar que, para a modernidade liberal, seja o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina.⁷⁹ Mas sendo assim, a questão central é: está o indivíduo em condições de raciocinar à margem da sua incorporação numa determinada sociedade, das suas pertenças e dos seus propósitos? A resposta de MacIntyre é que não, porque

⁷⁸ Se em *Against the Self-Images of the Age* e *After Virtue* há sobretudo uma crítica ao individualismo do ponto de vista histórico, em *Dependent Rational Animals*, fá-la mais especificamente do ponto de vista da natureza, para contestar a tese de que o indivíduo possa ser plenamente racional à margem das suas relações sociais, uma vez que a dependência o define estruturalmente.

⁷⁹ Cf. Idem, p. 339.

“every mode of practical reasoning is also a mode of social interpretation. For an individual either to be or to appear rational is then for that individual to participate in the norm-governed transactions and relationships of a particular institutionalized social order. Hence “rational” is not a predicate to be applied to individuals *qua* individuals, but only to individuals *qua* participants in particular social orders embodying particular conceptions of rationality.”⁸⁰

Esta posição é contrária à de Kant, que apelou a uma independência da razão no seu “uso público” e não no seu uso institucional. Nesse âmbito, a razão deve dotar-se de critérios genuinamente impessoais, precisamente porque eles são os critérios da razão enquanto tal. Mas, segundo MacIntyre,

“what this argument ignores is the fact that such public reasoning always occurs in a local context as part of set of conversations that have their own peculiar history. We reason not just in company of others, but in company of particular others, with whom at any given time we will share some set of background presuppositions.”⁸¹

Prossegue dizendo que Kant dispôs de meios para fazer esse “uso público”, o *Berlinische Monatsschrift*, que tinha leitores específicos não só na Prússia mas também noutros países da Europa. Ora isto sugere que o leitor nalgum tempo e lugar é sempre um leitor público particular, altamente específico e com assunções e expectativas partilhadas. Assim, pensar por si próprio, requer pensar sempre em cooperação com os outros pois até “solitary monologues have to begin from what others have provided, and their conclusions have to be matched against rival conclusions...”⁸² Pensar é essencialmente uma actividade social, é raciocinar no âmbito do raciocínio comum de algum tipo de comunidade concreta. Não há, portanto, individualismo epistemológico, isto é, indivíduos pensantes à margem de um contexto histórico e social.

Em segundo lugar, mas ainda relacionado com o individualismo epistemológico, o liberalismo é um sistema conceptual que presume ser omnicompreensivo. Os usuários das línguas internacionalizadas – assim denomina MacIntyre o inglês, o espanhol e o

⁸⁰ Alasdair MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, in *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), pp. 120-121. MacIntyre diz que a razão humana não funciona de forma cartesiana, isto é, a partir de evidências internas. A mente configura-se através da relação com o mundo natural e social, passando essa relação por realizar actividades como a identificação, a colecção, a separação, a classificação, a análise e a síntese, a pergunta e a resposta, etc., isto é, opera a partir do ambiente cultural em que se nasce e cresce, ambiente que lhe dá um *telos* e uma série de recursos racionais. Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 349.

⁸¹ Alasdair MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, in *Ethics and Politics, Selected essays*, p. 175.

⁸² Idem, p. 177.

chinês – julgam não existir nada de outras culturas que não possa ser expresso nos termos destas mesmas línguas, o que supõe estarem dotadas de uma riqueza conceptual sem precedentes, pois é um facto que o latim teve de inovar para traduzir certos textos do grego, e este, por sua vez, já tivera de fazer o mesmo relativamente ao hebraico. O que supõem os falantes dessas línguas é a tradutibilidade universal, que teria obviamente de ser provada. No entanto, nem sequer existem condições para que essa prova seja feita. A ideia de que existe uma única comunidade de investigação, que partilha as mesmas crenças sobre a natureza dos primeiros princípios e se atém às mesmas determinações conceptuais e métodos inviabiliza, à partida, que a racionalidade liberal possa ser falseada. Isto não é alheio à recusa do papel epistemológico da realidade que, segundo MacIntyre, é o ponto de partida do conhecimento e que, de alguma forma, condiciona o próprio acto de conhecer. Logo, a maneira como as distintas culturas conceptualizam os mesmos *sense-data* não pode ser objecto de branqueamento do ponto de vista da cultura ocidental, classificando a diferença como estados prévios duma racionalidade agora desenvolvida ou até mesmo como irracional. As observações que MacIntyre faz em “Colors, cultures and practices”,⁸³ revelam e.g. como é ilusório pensar que os usuários de línguas distintas têm o mesmo quadro conceptual para nomear as cores.

Pode-se continuar a constatar que as coisas não são assim apontando para o intuicionismo moral, que afirma que as pessoas simples têm intuições certas sobre o que a moralidade exige. Também aqui as discrepâncias sobre o *moral sense* são de tal ordem que o acordo se avizinha como impossível. Os exemplos poderão vir até da física e da antropologia. Segundo Bachelard, Kuhn e outros, há sempre dois modos de conceptualizar e caracterizar os dados que constituem um determinado assunto: um modo pré-teórico e outro interno a um tipo particular de investigação. Assim, segundo Kuhn, “where those innocent of enquiry and report a stone swinging from a line, a theoretically committed Aristotelian will observe an instance of constrained natural motion, and adherent of Galileo a *pendulum*.”⁸⁴ Quanto às considerações do antropólogo James Frazer sobre os costumes dos habitantes da Polinésia, são não só um exemplo das inadequações duma racionalidade positivista a vigorar na Europa do séc.

⁸³ Alasdair MacIntyre, “Colors, Cultures and Practices”, in *The Tasks of Philosophy, Selected essays*, pp. 24-51.

⁸⁴ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, cap. X. Citado por Alasdair MacIntyre, in *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, p. 17.

XIX, mas também um ponto de partida para descobrir como as coisas podem ser concebidas de outra maneira sem que por isso careçam de racionalidade, excepto para aqueles que se precipitam avaliar elementos dum esquema conceptual distinto a partir do seu próprio ponto de vista e que julgam ser superior e, portanto, o único válido, tal foi o caso da racionalidade dominante na época vitoriana.

Por último, uma posição controversa da racionalidade liberal é tomar o desacordo como estado definitivo, isto é, que unicamente se estaria de acordo em há um interminável desacordo, e então o modelo liberal de racionalidade seria uma espécie de armistício ao nível das discussões racionais numa série de esferas da realidade, particularmente daquelas em que se lida não com “factos” mas com “valores”. MacIntyre é consciente de que em muitos domínios da realidade, desde a psicologia à teoria e história literária, reina hoje em dia um profundo desacordo, a ponto de admitir que, em determinadas circunstâncias, “the most that one can hope for is to render our disagreements more constructive”⁸⁵. Mas isso não tem de significar que a questão seja inultrapassável. A refutação do emotivismo, feita no capítulo II de *After Virtue*, é um indício de que os desacordos morais podem resolver-se racionalmente, embora isso seja um trabalho árduo e sem resultados satisfatórios a curto prazo. Por outro lado, a tese do desacordo interminável tem um ar de dogmatismo, e não deixa de ser estranho que seja agora subscrito pela tradição liberal, que, curiosamente, foi ganhando identidade também graças à recusa dos dogmatismos de outrora.

⁸⁵ Idem, p. 8.

Capítulo III: A argumentação de MacIntyre e alguns problemas

MacIntyre disponibiliza uma alternativa ao modelo de racionalidade dominante, mas isto não o isenta de críticas quer pelos argumentos usados contra esse modelo quer pelas limitações e incoerências que possa haver na proposta que faz. O estilo literário cativante e a novidade de alguns enquadramentos poderão esconder mais facilmente as lacunas na condução do raciocínio. No entanto, sempre se descobrirão algumas fragilidades, uma vez que abre demasiado o flanco ao enfrentar-se com a modernidade no seu todo, mesmo que depois vá tentando estreitar o ângulo. Denota dificuldades em chegar a uma visão holística da modernidade liberal e parcialidade na abordagem daquilo em que se ocupa com maior detalhe. Por vezes, é vítima das suas próprias afirmações e fica a dúvida se consegue fundamentar as premissas centrais da argumentação que desenvolve.

III.1. Extensão e complexidade da modernidade

Não existe um consenso unânime quanto aos começos da modernidade. MacIntyre, em *Three Rival Versions*, opta por situá-los logo no séc. XIV,⁸⁶ em virtude de julgar haver aí uma ruptura com a forma de investigar anterior, conferindo assim à modernidade uma extensão incomum. Mas este não é um propósito perseguido por si, uma vez que se centra sobretudo na modernidade liberal e, dentro desta, é o Iluminismo que lhe merece a maior atenção. Ao mesmo tempo, não deixa de ser estranho que não tenha escrito a sua história narrativa, à semelhança do que fizera com o aristotelismo, o agostinismo e a filosofia escocesa. Se, como diz, a racionalidade de uma tradição só se percebe bem escrevendo a sua história narrativa, com esta afirmação fragiliza liminarmente a sua compreensão da tradição liberal. É sintomático que, em *Whose Justice?*, dedique apenas um capítulo ao liberalismo. Por outro lado, essa omissão é o reconhecimento tácito de que a empresa seria demasiado vasta e complexa. De facto, a avalanche de dados presente nas suas obras da década de oitenta aponta nesse sentido e, a par disso, é indisfarçável a desatenção a filósofos que marcaram significativamente a modernidade liberal.

Em *After Virtue*, fala, por vezes, indistintamente da modernidade e do liberalismo, aspecto que não tem escapado aliás ao olhar dos seus críticos, como S.

⁸⁶ Em *Whose Justice? Which Rationality?*, situara essa ruptura no final do século XVII, pois só a partir de então é que o subjectivismo se radicalizou e se perdeu o sentido de um mundo objectivo de valores, o que denota que a posição de MacIntyre face à modernidade vai recrudescendo.

Holmes ou Perreau-Saussine; na obra seguinte, circunscreve mais a sua investigação à modernidade liberal; por fim, em *Three Rival Versions*, o Iluminismo ocupa um lugar central. Tendo em conta esta circunscrição do âmbito da investigação, seria espectável uma visão integral do Iluminismo, mas não é isso que acontece. Seguidamente tentar-se-á mostrar que sua visão é paroquial, e que é também controverso advogar o carácter paradigmático do Iluminismo escocês.

Robert Wokler⁸⁷ afirma que MacIntyre, ao situar o começo do projecto Iluminista em meados do séc. XVII, em virtude de à época Pascal ter declarado que a razão é incapaz de se pronunciar sobre fins, e protelar o seu termo só a meio do séc. XIX, em resultado das posições do filósofo cristão existencialista Kierkegaard, lhe confere uma duração inusitada. No espaço de aproximadamente dois séculos, a diversidade entre os autores é tanta que é caso para se perguntar se o chamado projecto Iluminista ainda teria algo de substancialmente unitário. O Iluminismo, mais do que uma tradição, é um ir além das tradições em ordem a fundar na razão o consenso moral e político. Neste sentido, tem uma unidade e está mais próximo daquilo que os iluministas entenderam por tradição liberal, isto é, a atitude de dotar-se de critérios transcendentais de racionalidade e não tanto de antagonismo face à tradição. A modernidade liberal é herdeira do Iluminismo e este é também de alguma forma o coração intelectual daquela. Obviamente que o pós-Iluminismo tem outra paternidade, Nietzsche, na medida em que esvaziou uma série de crenças iluministas.

Seguidamente, R. Wokler considera injustificável a sua falta de sensibilidade em relação a algumas figuras centrais do Iluminismo. Montesquieu nem sequer é mencionado em *After Virtue*; na obra seguinte, Rousseau recebe muito menos atenção do que Adam Smith; e Voltaire é esquecido. “How is it possible”, pergunta, “that Voltaire – the godfather of the Enlightenment Project on any plausible interpretation of its meaning – is altogether missing from MacIntyre’s cast.”⁸⁸ Fora da tradição escocesa, apenas Kant tem as honras devidas. As razões que aponta para descurar os pensadores franceses prendem-se com o facto de serem poucos e com uma *intelligentsia* alienada, não terem como pano de fundo uma sociedade protestante secularizada, um público

⁸⁷ Robert Wokler, “Projecting the Enlightenment”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 108-126.

⁸⁸ Idem, p.116.

instruído que os lesse e universidades florescentes que lhes desse projecção social e não os deixasse isolados da sociedade.⁸⁹

Robert Wokler, para além de dizer que não compreende a importância da ausência de um protestantismo secularizado, considera a descrição de MacIntyre globalmente inadequada pois

“The *philosophes* of the Enlightenment characteristically exercised a great deal more influence in France, and over the political life of their nation, than did the intellectuals in other European countries, not least because France enjoyed by far the most substantial reading public in the eighteenth century, *outside* the universities which resist their ideas, though they also had allies among scholars and scientists within universities and the academies, as well as among liberal theologians, of whom several contributed to the *Encyclopédie*.”⁹⁰

Ainda que se pudesse dar o benefício da dúvida de os pensadores franceses não terem estado ao nível intelectual dos escoceses, ingleses, alemães, dinamarqueses e prussianos, é manifestamente falso subestimar o seu grau de influência na sociedade francesa. Os filósofos do Iluminismo francês foram aliás mais livres de pensar e escrever do que nenhuns outros, pois a sua liberdade de comentar as questões do dia-a-dia fez com que a sua influência galgasse fronteiras e tivessem círculos de leitores na Europa e na América. Ao menosprezar estes factos, MacIntyre oferece aos seus leitores um relato das periferias do projecto Iluminista sem um centro. Foram as ideias dos iluministas franceses que prenderam as atenções da Europa e da América e não as dos eminentes intelectuais da periferia, como quer fazer crer MacIntyre. Inclusive o destaque dado unicamente a dois pensadores franceses, Diderot e Louis de Jaucourt, é questionável. De Jaucourt não teve rigorosamente um pensamento próprio, mas foi sobretudo um porta-voz de terceiros. Diderot é evidenciado como autor de *Neveu de Rameau* – um romance sem valor de maior e pouco representativo do seu pensamento filosófico – e refere muito ligeiramente o seu contributo para a *Encyclopédie*. Não está em causa que a sociedade escocesa da altura, com os seus intelectuais seculares e religiosos, tenha sido eventualmente um modelo ímpar de identidade nacional, embora

⁸⁹ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 37.

⁹⁰ Robert Wokler, “Projecting the Enlightenment”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 116.

sobrevalorize o papel e a originalidade de F. Hutcheson na preservação da sociedade escocesa.⁹¹

Segundo Gary Gutting, MacIntyre não só descarta a relevância filosófica de uma série de figuras centrais do Iluminismo, mas tem também uma visão redutora do próprio Iluminismo.⁹² Há um Iluminismo humanista que lhe passa despercebido e que não perspectiva os indivíduos como átomos morais isolados. Os desejos dos indivíduos estão enraizados nas práticas das comunidades, ainda que não haja significado moral que transcenda a comunidade humana. É verdade que o Iluminismo subverteu a religião e a autoridade política na esfera moral, e o que aconteceu não se pode remediar agora com outro tipo de autoridade, e.g. uma reflexão filosófica eivada de ideias teleológicas, como pensa MacIntyre. A moral não tem de ter fundamentos racionais. Aliás ele próprio reconhece que a moral jamais dispôs desse tipo de fundamentos e que os sucessivos fracassos da modernidade liberal na justificação racional da moral, advieram precisamente daí. Então os valores morais a realizar pelos indivíduos são sempre postos, isto é, não são oriundos da racionalidade em sentido estrito. Ora visto que são um *positum*, não são mais racionais por serem de natureza teleológica em vez de natureza comunitária ou sociológica. Mais ainda: a razão nunca conseguiu fazer a determinação dos fins da vida humana e, neste sentido, a modernidade limitou-se a desfazer um mito inerente às reais capacidades da razão, que vigorara mais de dois milénios na cultura ocidental. MacIntyre não apresenta argumentos que provem o contrário. Em vez disso, deixa transparecer uma profunda preocupação face aos resultados da erosão da ordem social anterior, como se a seguir não pudesse haver nada mais do que o caos moral. Mas esta posição resulta do seu preconceito que o indivíduo só tem desejos idiossincráticos e nenhuma apetência para se tornar naturalmente membro duma comunidade. MacIntyre “fails to distinguish desires in the *decisionistic* sense, which are merely what I happen to prefer, from desires in the *constitutive* sense, which make me a member of a moral community.”⁹³ O seu relato da moralidade enraíza-se nas práticas de umas comunidades históricas e naquilo que essas práticas inculcam nos indivíduos, que estão justificadas, mesmo que os seus membros não tenham argumentos racionais para isso. Assim, MacIntyre não pode exigir justificações num caso e não no outro, isto é, as crenças duma comunidade não teriam ser justificadas racionalmente tal como as dos indivíduos.

⁹¹ Cf. Idem, p.118.

⁹² Cf. Gary Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, p. 77.

⁹³ Idem, p. 78.

Afinal, por que desconfiar mais das crenças dos indivíduos atomizados que das crenças de uma comunidade, sabendo que estas são contingentes nos seus começos? Só em nome de um pessimismo antropológico que faz lembrar Joseph de Maistre ao afirmar que “La raison humaine ne produit que des disputes.”

Sean Sayers diz que o quadro pessimista da modernidade traçado por MacIntyre, como destruição de uma ordem social a que se seguiu apenas a existência de indivíduos moralmente atomizados, é questionável pois

“The impact of modernity has been more complex and contradictory than MacIntyre’s analysis suggest. The destruction of pre-modern community of shared understand is, indeed, one aspect of the process. However there is a positive side to these developments as well. The emergence of modernity as also involved the construction of a new social and moral order. It cannot be understood as a purely negative process of fragmentation and destruction. It also involves the creation of new forms of social relation and new – liberal – values connected with them: values of liberty, equality, individuality, and tolerance. It involves the development of a social order in which differences in many areas of life are relatively more tolerated and accepted, a world of a greater individuality and liberty.”⁹⁴

Diz ainda que o próprio Marx, defensor de uma ideologia que representou talvez a maior oposição à modernidade liberal, não serve de apoio a MacIntyre neste particular, pois afirmou que nunca os indivíduos desenvolveram relações sociais tão intensas, e isso graças ao capitalismo e ao Estado liberal. O seu problema é que identifica as diferenças na ordem social actual com fragmentação e não consegue ver que a legitimação das diferenças assenta em valores como a liberdade e a igualdade. As aspirações do Iluminismo não são hipotecáveis, e ele próprio deveria reconhecer que o seu pensamento antiliberal tem sido possível, porque a modernidade “means at a minimum a way of thought and life that announces our independence of arbitrary, external authorities and urges that we put ourselves under the control of our own rational faculties”⁹⁵, basicamente o que dissera Kant na resposta à pergunta *Was ist Aufklärung?* Porventura a resposta de Kant terá sido entendida no sentido do indivíduo poder fazer juízos sem necessidade de qualquer aprendizagem.

⁹⁴ Sean Sayers, “MacIntyre and Modernity”, in *Virtue and politics: Alasdair MacIntyre's revolutionary Aristotelianism*, Paul and Kelvin Knight (eds.), pp. 83-84.

⁹⁵ Gary Gutting, op. cit., p. 1.

III.2. A questão da racionalidade

MacIntyre afirma que, do ponto de vista da Enciclopédia, nenhuma tradição é racional enquanto tradição, mas apenas um espaço onde se formulam métodos e princípios;⁹⁶ por seu lado, na Genealogia, a questão não é só a de que nenhuma tradição pode ser racional, mas a falta de racionalidade atinge os métodos e os princípios e, uma vez que estes se formulam nas tradições, tão-pouco estas podem ser racionais. A racionalidade não passaria de uma máscara provisória posta por aqueles que se ocupam em desmascarar as pretensões de racionalidade dos outros. Mas se o genealogista põe a máscara – e não pode deixar de fazê-lo enquanto quiser prosseguir na sua empresa de desconstrução de todos os esquemas conceptuais –, então, pelo menos até que a tire, a sua indagação não pode ser de todo alheia à racionalidade.⁹⁷ Para subverter as pretensões de racionalidade da Enciclopédia ou da Tradição, tem de assumir provisoriamente um ponto de vista racional, o que significa que não consegue libertar-se daquilo que quer rejeitar. Esta é sem dúvida uma questão incómoda para o modo de investigação genealógico, susceptível de afectar a sua coerência e consistência. Se a lógica é o mínimo que têm em comum os sistemas conceptuais, independentemente da sua natureza, o genealogista falha à hora de presumir ter adoptado definitivamente um ponto de vista superior à Enciclopédia e à Tradição. Há, enfim, uma tensão não resolvida entre uma premissa que exclui a racionalidade a qualquer nível e a inevitabilidade de adoptar provisoriamente um ponto de vista racional, o que denota que, até prova em contrário, a Genealogia não é uma forte candidata a desempenhar um papel destacado no debate sobre o que é racionalidade, ficando assim a discussão reduzida às restantes. Por outro lado, como MacIntyre julga que a sua crítica à racionalidade presente nos modos de investigar próprios dos enciclopedistas é consequente, resta pôr à prova a racionalidade da Tradição e ver até que ponto não lhe poderá suceder algo de similar à Genealogia, isto é, vir a ser traída pela falta de sustentabilidade de algumas das suas premissas.

No final de *After Virtue*, MacIntyre afirmou a necessidade e manifestou a intenção de dar um relato sistemático da racionalidade em ordem resolver de forma mais consistente os problemas da moralidade. A promessa seria cumprida ao publicar

⁹⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 117.

⁹⁷ Para que as críticas da Genealogia sejam ouvidas dentro de outros sistemas conceptuais, têm de adoptar os modos de expressão racional desses mesmos sistemas. Por esta razão – diz MacIntyre – os herdeiros da Genealogia ocupam agora as cátedras universitárias, pois é a única forma das suas posições serem tidas em conta, uma vez que, fora do âmbito académico, não têm propriamente audiência.

Whose Justice?, onde a exposição sistemática da racionalidade é precedida de uma narrativa histórica das tradições. Nesta obra, o autor avança com a ideia de que não há racionalidade mas racionalidades e, em *Three Rival Versions*, afirmará que o problema mais fundamental é conseguir definir o que é racionalidade. Seguramente que foram as discussões por ele mantidas em Edimburgo e Yale,⁹⁸ no quadro das *Gifford Lectures*, que o convenceram de que as divisões na prática académica contemporânea são tão profundas que se levanta nada menos do que “the question of what rationality is, in respect of all those subject matters of enquiry with which the humanities are concerned...”⁹⁹ Ora, se tinha feito uma descrição da racionalidade, a questão aponta com certeza para a confusão que julga existir na investigação actual, sobretudo na área das humanidades, visível tão-só para quem olha de um ponto de vista de uma tradição racional particular. Obviamente, se o ponto de vista liberal é identificado pelos seus partidários com a racionalidade sem mais, isto impede-os de ver certos problemas porque eliminaram radicalmente qualquer desafio que lhes pudesse advir de outros pontos de vista.

A compreensão das objecções à forma como MacIntyre entende a racionalidade, pede agora a reprodução sumária do seu relato sistemático da racionalidade, prescindindo no entanto dos aspectos já antecipados. Justifica-se também porque a resposta aos desafios do relativismo e perspectivismo terá de ser dada a partir da racionalidade pressuposta e implícita nas tradições de investigação intelectual.¹⁰⁰ Assim, as suas críticas a essas posições pós-iluministas, recolhidas no capítulo anterior, podem tornar-se mais inteligíveis. Quanto ao relato em si, pressupõe que a racionalidade incorporada nas tradições não está explicitamente articulada, mesmo depois de ter sido dada uma narrativa extensa de algumas delas. Como elementos constituintes do relato há a considerar os estados duma tradição, a sua epistemologia, a pretensão de verdade, as crises epistemológicas e os resultados do encontro com outras tradições.

Para MacIntyre, “the rationality of a tradition-constituted and tradition-constitutive of enquiry”, começa a partir da pura contingência das crenças, das instituições e das práticas de uma comunidade particular. Com o tempo, vai sendo conferida autoridade a certos textos e ditos. As crenças e as práticas duma tradição

⁹⁸ Pelo que diz no Prefácio de *Whose Justice? Which Rationality?*, é admissível que as *Carlyle Lectures*, na Universidade de Oxford, em 1982, lhe tivessem causado já um impacto similar.

⁹⁹ Idem, p. 8.

¹⁰⁰ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 354.

acusam sempre algum devir. O segundo estado surge quando as crenças, os textos, os ditos e a autoridade de certas pessoas começam a ser objecto de interpretações alternativas e incompatíveis, afectando naturalmente o curso da acção dos indivíduos. Isto acontece quando os seguidores duma tradição se deparam com novas situações que exigem respostas mais sólidas para as quais a sua tradição carece de recursos racionais. O caso mais frequente ocorre quando duas comunidades portadoras de crenças, instituições e práticas próprias passam a partilhar o mesmo território. A passagem ao terceiro estado dá-se a partir do momento em que uma comunidade sente necessidade de reformular as suas crenças e práticas. É neste terceiro estado que se pode dar o desenvolvimento de uma tradição e que não há-de ser confundido nem com a transformação gradual das crenças nem com mudanças abruptas.¹⁰¹

A epistemologia duma tradição há-de possibilitar que os seus membros contrastem as novas crenças com as antigas e percebam as suas discrepâncias, o que supõe uma determinada noção de verdade. Dentro de uma tradição, a noção de verdade torna-se explícita quando os seus seguidores tomam consciência das discrepâncias entre os seus juízos e crenças do passado e a percepção que posteriormente passam a ter a realidade. A verdade surge, assim, como uma correspondência aplicada retrospectivamente, que ocorre entre as palavras faladas ou escritas e as realidades do mundo social e racional, mas supondo uma concepção da mente como uma instância que desenvolve uma actividade de progressiva adequação aos seus objectos. A mente faz uma representação da realidade – e não uma mera figuração – em função dos seus propósitos, e é também em função destes que a representação é adequada e não apenas em função dos objectos em si mesmos. Esta noção primeira de verdade como correspondência (*adaequatio mentis ad rem*) não há-de ser confundida com a eventual correspondência entre um mundo juízos e um mundo de factos, defendida mais recentemente, uma vez que passou a ser entendida como relação. Logo, as crenças e os juízos falsos representam um fracasso da mente e não dos seus objectos, e assim é a própria mente que precisa de se corrigir.¹⁰² Buscar a verdade, no âmbito de uma tradição, implica um olhar retrospectivo que dê razão das inadequações anteriores, de maneira que a verdade actual esteja sustentada pela superação das inadequações passadas e, só assim, se evitará que as mesmas ocorram no futuro.

¹⁰¹ Cf. Idem, p. 355.

¹⁰² Cf. Idem, p. 357.

Uma tradição, para chegar a este grau de desenvolvimento, terá de ter formulado uma teoria da investigação, onde haja definição de conceitos importantes, critérios de verdade e primeiros princípios, e determinação de matérias a investigar bem como formas de argumentação dialéctica. Em concreto, implica reconhecer as virtudes intelectivas e relacioná-las com as virtudes do carácter, e reconhecer ainda os conflitos que podem comportar tal relação; tomar consciência que, nalguns aspectos, os problemas duma tradição se debatem também noutras tradições e que as discussões internas de uma tradição se relacionam com o que se passa na comunidade que alberga essa tradição. MacIntyre diz que foi sensivelmente isto que fez Tomás de Aquino quando sentiu necessidade de definir a “verdade” ante uma multiplicidade de sentidos que se lhe apresentavam e algo parecido fez também Descartes ao apelar à clareza e distinção. Mas consoante se entenda a verdade, e o mesmo se diga da justiça e da racionalidade prática, isso afectará naturalmente as conclusões da cada tradição, ainda que tal não signifique que as tradições não desenvolvam alguns padrões comuns ou até mesmo universais.

Na ausência de melhor, os seguidores de uma tradição podem argumentar fundamentando-se na autoridade dumas crenças estabelecidas, mesmo que estas tenham algumas incoerências, mas que não devem abandonar até que surjam outras crenças menos incoerentes. As crenças actuais justificam-se por serem menos vulneráveis às objecções dialécticas do que as anteriores. MacIntyre crê que, neste ponto, há um enorme contraste com os critérios cartesianos e hegelianos de racionalidade. Uma tradição é anti-cartesiana pela contingência dos seus começos e na forma de estabelecer os seus princípios, que são resultado dum processo histórico de justificação dialéctica, e é por referência a eles que se justificam as verdades subordinadas e até as próprias acções. Assim, os princípios nem são auto-suficientes nem se justificam por si mesmos. Por outro lado, uma tradição é anti-hegeliana quanto ao ponto de chegada, porque não supõe uma verdade final, que seria a absoluta adequação entre a mente e os seus objectos, uma vez que não pode eliminar a possibilidade de que futuramente as suas crenças se mostrem desadequadas.¹⁰³

MacIntyre considera que a condição habitual dos indivíduos nas sociedades modernas e liberais é a de terem herdado várias tradições, mas sem que se tenham fidelizado em alguma. Porém, tomar parte nos debates contemporâneos sobre questões substantivas, exige aproximar-se de alguma delas, ficando-se, a partir desse momento

¹⁰³ Cf. Idem, p. 361.

comprometido com os seus critérios de justificação racional. Acontece que as mesmas questões poderão estar a ser debatidas noutras tradições. Então, acompanhar o debate que se trava nalguma tradição alheia, exige, por sua vez, também um esforço empático de imaginação conceptual, em ordem a ver o mundo natural e social como outros o vêem. Sempre que os seguidores de uma tradição se deparam com uma grave crise epistemológica, insusceptível de resolução segundo os recursos dessa mesma tradição, terão de realizar actos empáticos de imaginação conceptual pois, só assim, compreenderão o que se diz noutra tradição.

Relativamente a este relato da racionalidade, Jennifer A. Herdt nota uma surpreendente evolução de MacIntyre:¹⁰⁴ tendo acusado os pensadores liberais de serem incapazes de chegar a algum acordo sobre a moralidade, porque abandonaram qualquer noção substantiva de bem comum, agora os conflitos entre as tradições podem resolver-se sem necessidade de apelar a este conceito. Aparte esta observação, a sua posição é que a teoria da racionalidade de MacIntyre não comporta uma definição categórica do que é a racionalidade; é simplesmente uma descrição de procedimentos racionais. Claro que assim, acaba por supor o que ele próprio critica, um método que apele a princípios inegáveis para toda a pessoa racional, diferindo apenas em que passa a consistir na “empathetic imagination”¹⁰⁵, uma segunda linguagem, etc.

Afirmar que os recursos da racionalidade só estão disponíveis nas tradições de investigação intelectual, significa que, contrariamente ao que defende a modernidade liberal, não há critérios de racionalidade independentes das tradições. Mas admiti-los, é a única maneira do seu historicismo escapar ao relativismo. Quando duas tradições entram numa fase de conflito, a resolução acaba por supor critérios transcendentais de justificação racional. Que uma tradição venha a reconhecer que a outra dispõe de recursos que podem solver a sua crise epistemológica, supõe que elas tenham alguns critérios comuns, o que implica uma certa universalidade. Depois, o passar a prestar lealdade a uma segunda tradição só não será irracional se houver algum critério

¹⁰⁴ Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, in *The Journal of Religion*, pp. 524-546.

¹⁰⁵ No mesmo artigo, Jennifer A. Herdt faz uma análise interessante do conceito de “empathetic”, afirmando, por um lado, que ele surgiu no âmbito do encontro da cultura europeia com outras culturas aquando dos Descobrimentos, sendo, por isso, um conceito da tradição liberal; por outro, visto que agora se torna um conceito imprescindível para MacIntyre resolver o conflito entre as tradições, fica evidenciado que o seu relato da racionalidade não deriva exclusivamente da tradição tomista e que não é assim tão independente do liberalismo. Mais ainda: ao defender a tolerância e o diálogo entre as tradições, denota heranças liberais, mas que raramente assume.

transcendente de racionalidade. Por outras palavras, exige algum grau de abstracção das particularidades da própria tradição, transcender até certo ponto as crenças iniciais, desenvolver uma forma de racionalidade prática que seja neutral entre as tradições. Se, por um lado, é plausível alguma dependência da racionalidade prática das tradições – de facto, não é imaginável o seu exercício numa completa assepsia das tradições – por outro, o reconhecimento da superioridade de uma tradição, implica critérios de racionalidade não exclusivos de uma tradição particular. Desta forma, conclui, “MacIntyre’s rationality of traditions thus seem to be both tradition dependent and tradition independent, depending of which features are in focus.”¹⁰⁶

Que é assim, depreende-se, em parte, das próprias afirmações de MacIntyre:

“Notice that the grounds for an answer to relativism and perspectivism are to be found, not in any theory of rationality as yet explicitly articulated and advanced within one or more of the traditions with which we have been concerned, but rather a theory embodied and presupposed by their practices of enquiry, yet never fully spelled out...”¹⁰⁷

Nesta citação, é óbvio que MacIntyre admite que algo é pressuposto pelas tradições, que lhe é anterior e que não será diferente de uma racionalidade transcendental, condição necessária da racionalidade das próprias tradições. O que resolve melhor os problemas é o que é mais racional.

O relato da racionalidade de MacIntyre faz supor que o tempo é fonte de maior racionalidade. Acontece que teorias que vigoraram durante muitos séculos – caso do geocentrismo – não resistiram aos testes mais rigorosos de cientistas da modernidade e, se algumas se mantiveram ainda por mais algum tempo, foi graças à intromissão de factores não racionais, nomeadamente a autoridade eclesiástica. Não é óbvio que a idade torne os indivíduos mais perspicazes nem que as culturas sejam mais racionais em função da antiguidade. Aplicando este argumento à humanidade no seu todo, então os pensadores do Iluminismo estariam em condições de ser mais racionais que os da pré-modernidade, o que subverteria por completo o pressuposto de MacIntyre. O argumento poderia ser aplicado inclusive à tradição tomista pois, do ponto de vista temporal, é mais curta do que a aristotélica e a agostiniana. É certo que MacIntyre poderá contrapor que Tomás de Aquino, ao unificar essas duas tradições, lhes pôs termo enquanto

¹⁰⁶ Idem, pp. 537-538.

¹⁰⁷ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 354.

tradições suficientemente racionais. Todavia, ao defender que os filósofos da Baixa Idade Média, não deram um genuína continuidade ao esquema conceptual tomista, sugere que essa tradição não vigorou verdadeiramente mais de um século, deixando então o factor tempo de contar a favor dela. Será mais adequado que MacIntyre admita que vida de uma tradição está dependente do valor das suas teorias, seja qual for a sua duração. Por outro lado, se se der crédito à ideia que Tomás de Aquino, que era agostiniano, representou a consumação de uma tradição inaugurada por Aristóteles, e sendo verdade que a corrigiu numa série de aspectos, faltaria justificar que aquilo que fizeram alguns pensadores da Baixa Idade Média e do Renascimento – Duns Escoto, Mestre Eckhart, Vitoria e F. Suárez – foi uma distorção e não uma correcção. Não significará nada o facto de Eckhart ter defendido a sua condição de filósofo tomista quando foi acusado de sustentar teses polémicas? Isto não é muito diferente de Tomás de Aquino ter sido acusado de falta de ortodoxia nalgumas teses que defendeu.

Depois, esta concepção da racionalidade falha à hora de torná-la operativa na vida das pessoas concretas, cujo acesso à tradição se faz meramente através das manifestações locais do seu ambiente cultural. De acordo com Gary Gutting, o facto de que “every tradition is embodied in some particular set of utterances and actions and thereby in all the particularities of some specific language and culture”¹⁰⁸ não se coaduna bem com a ideia de que os primeiros princípios de cada tradição “are justified as in the history of this tradition they have, by surviving the process of dialectical questioning, vindicated themselves as superior to their historical predecessor.”¹⁰⁹ A seu ver, é muito instável a forma como combina o carácter local duma tradição com a sua historicidade.

Tomás de Aquino viveu vários séculos depois de Aristóteles e o seu ambiente cultural era tão diferente que nem sequer conhecia a língua grega, e muito menos o grego tal como era escrito e falado na Atenas do tempo de Aristóteles, que é caso para perguntar que espécie de justificação dos primeiros princípios tinha ao seu dispor, uma vez que não estava em condições de seguir como é que eles se tinham imposto face a outros alternativos. Nem teve acesso aos textos dessas discussões dialécticas, e mesmo que tivesse, não poderia entendê-los. Ora isto significa que os membros de uma tradição não têm acesso fácil à história. Os medievais não estavam em condições de “to make

¹⁰⁸ Idem, p. 371.

¹⁰⁹ Idem, p. 360.

any reliable judgments as to whether the beliefs and practices transmitted by those links represented the best that had been thought in the past or a sad distortion of the truth.”¹¹⁰ Nem os intelectuais mais capazes e experientes têm um acesso à dialéctica histórica dos primeiros princípios, tanto mais que estão interessados em apresentar as suas próprias construções filosóficas, o que significa que uma tradição é apenas recebida parcialmente e influenciada pelos melhores pensadores da tradição num dado momento.

Em segundo lugar, MacIntyre reconhece a variedade de tradições rivais com que se deparam os indivíduos na sociedade moderna, mas continua a insistir que a investigação racional é impossível fora de alguma tradição específica: “there is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other”¹¹¹ e, inclusive, que quem adopta genuinamente o ponto de vista duma tradição fica comprometido com a sua concepção de verdade e falsidade que o impede de adoptar um ponto de vista rival. Com estes novos dados, G. Gutting julga que a posição de MacIntyre ainda se torna mais difícil de sustentar.

Neste relato da racionalidade incorporada nas tradições é perceptível a importância da história, denunciando em contrapartida o carácter a-histórico da razão iluminista. MacIntyre tem o mérito de chamar a atenção para o enraizamento histórico dos conceitos e sistemas filosóficos, num tempo em que predomina um certo tratamento a-histórico dos problemas. Nisto revela uma herança hegeliana, mas naturalmente com a pretensão de fazer uma melhor síntese entre filosofia e história. Como é do domínio comum, Hegel é acusado de ter querido enquadrar a história no seu esquema racional desrespeitando os próprios factos. O que fez foi uma sobreposição da filosofia à história que jamais gerou consenso. A dúvida é se a síntese de MacIntyre é melhor.

Porque os conceitos têm uma história e a filosofia não pode ignorar o seu desenvolvimento, Hegel pode ter estado errado na forma como pretendeu estabelecer a ligação entre filosofia e história, mas isso não significa que essa ligação não exista. A crença de que as questões filosóficas requerem uma elucidação histórica atravessa os textos de MacIntyre, e é manifesta no Prefácio de *After Virtue*: “A central theme of much earlier work (*A Shorty History of Ethics*, 1996; *Secularization and Moral Change*, 1967; *Against the Self-Image of the Age*, 1971) was that we have to learn from history

¹¹⁰ Gary Gutting, op. cit., p.101.

¹¹¹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, p. 350.

and anthropology of variety of morals practices, beliefs and conceptual schemes.” Todavia, MacIntyre procura mostrar que não basta o conhecimento da história de uma tradição. Para ele, participar numa tradição de investigação implica encontrar aí um lugar, começar a pensar nos termos dessa tradição em que se encontram incorporados e especificados os melhores critérios de racionalidade até ao momento e, neste sentido, vai muito para além de Aristóteles que vê a sua filosofia como um cume susceptível de dispensar o leitor de tudo aquilo que a antecedeu. MacIntyre mostra ser mais hegeliano neste particular. Propõe uma fusão entre história e filosofia, como afirma Gordon Graham,¹¹² mas é precisamente isto que deve ser abandonado.

MacIntyre admitirá certamente que a ortodoxia moral das práticas cristãs não se decide recorrendo à história, onde apenas se encontra uma disparidade de práticas, mas com argumentos teológicos. Ora isto evidencia que “even where are clearly working within a moral tradition, historical knowledge may inform but will not determine the resolution of normative disputes.”¹¹³ Explicitando mais o raciocínio, G. Brown indica que se precisa da filosofia para falar da história. A história não decide as coisas, pode eventualmente ajudar a esclarecê-las. A filosofia tem mais a dizer à história do que a história à filosofia. Se a tradição sobrevaloriza a história e esta não se encontra numa relação de fusão com a filosofia, mas de sobreposição, Hegel continua, ainda que agora de forma invertida.

A descrição que MacIntyre apresenta da racionalidade tem também inerente a ideia de progresso, independentemente dos seguidores de cada uma das tradições virem ou não a ter uma experiência de crise epistemológica. No entanto, o problema que se põe é como avaliar esse progresso. A recusa da concepção iluminista de racionalidade comporta o risco de atrair os clássicos problemas com que se debate o historicismo: o relativismo e o cepticismo. MacIntyre partilha a ideia hegeliana de que as nossas concepções da racionalidade estão historicamente condicionadas, mas não que haja um estado final e objectivo da racionalidade que, por sua vez, permita avaliar o valor de verdade de todas as concepções anteriores. Não obstante a recusa desta segunda premissa de Hegel, pretende mostrar que não cai no historicismo.

¹¹² Cf. Gordon Brown, “MacIntyre’s fusion of History and Philosophy”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), p. 164.

¹¹³ Idem, p. 172.

Robert Stern diz que MacIntyre é um historicista moderado e que, em ordem a defender o progresso a nível das tradições de investigação moral, usa uma argumentação parecida à de alguns filósofos da ciência como K. Popper, I. Lakatos e sobretudo à de Larry Laudan.¹¹⁴ A ideia é que mesmo sem um critério absoluto de “verdade” ou “validade absoluta” pode-se continuar a falar de progresso racional, se internamente surgir uma teoria que resolva problemas, incoerências e anomalias da teoria anterior, até então adoptada pela comunidade científica. Naturalmente que se está a operar com uma noção de progresso entendido como transcender limitações e não como aproximação à verdade. À semelhança de T. Kuhn, abandonar-se-ia a conexão entre verdade, racionalidade e progresso, mas não parece que a MacIntyre lhe seja indiferente essa conexão a nível das tradições de investigação moral, pois, ao referir-se à tradição aristotélica e à tradição agostiniana, considera que ambas se deixavam guiar pela verdade.

A pergunta que faz R. Stern é se é viável e genuína uma terceira via, uma *via media* que evite a queda ou no dogmatismo ou no cepticismo. De facto, dizer que uma visão transcende as limitações das anteriores poderá não oferecer dificuldades de maior quando surge dentro da própria tradição, mas quando envolve outra tradição, o conceito de “transcendência” avizinha-se como vago ou até vazio. Por outro lado, sugerir que os problemas duma tradição se resolvem quando se passa de uma teoria a outra, envolve a ideia de que há sempre nisto um ganho epistémico que levaria *ipso facto* a uma melhor compreensão das coisas, o que significaria dogmatismo. No domínio da ciência e da ética, à diferença por exemplo das artes, busca-se posições claras, o que poderá tornar irrelevante a distinção entre historicismo e cepticismo. Todavia, MacIntyre parece usar uma noção de progresso idiossincrásica às artes – aliás compreensível pelo facto de comparar a vida moral a uma espécie de *techne* que se aprende numa comunidade – onde o progresso é essencialmente histórico e não se tem em vista um estado ideal e definitivo do desenvolvimento artístico, encontrando aí um argumento para dizer que as teorias morais modernas são inadequadas porque “they have failed to make an positive contribution to the way in which the tradition on moral enquiry has evolved”¹¹⁵, e também é verdade que em filosofia e ética se procura muito mais a resolução dos problemas herdados do que nas artes. O seu historicismo não relativista está dependente

¹¹⁴ Cf. Robert Stern, “MacIntyre and Historicism”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 146-160.

¹¹⁵ Idem, p. 156.

do critério de progresso ser “the transcending of limitations” e do devir histórico não ser necessariamente progressivo e unitário nem ter a modernidade liberal como culminação.

John Haldane assevera que MacIntyre ao dizer que uma tradição pode vir a revelar-se superior a outra não escapa à suspeição de relativismo.¹¹⁶ Imaginando alguém que ainda não prestou lealdade ao que chama “a coherent tradition of enquiry”, levantar-se a questão como é que tal pessoa pode escolher racionalmente entre tradições rivais. Se a escolha racional está disponível apenas para quem já habita uma tradição racional, então, a dar-se uma escolha fora deste quadro, é difícil não vê-la como arbitrária, pois não está em questão, a partir dos pressupostos de MacIntyre, apelar a critérios transcendentais de racionalidade. Por outras palavras, a escolha racional opera-se sempre de acordo os critérios internos de uma tradição, que não estão disponíveis para os “outsiders”.

MacIntyre adensa ainda mais a questão ao sustentar que fora de uma tradição se está num estado de destituição intelectual e não apenas moral, pois “to be outside all traditions is to be a stranger to enquiry; it is to be in a state of intellectual and moral destitution, a condition from which it is impossible to issue the relativist challenge”.¹¹⁷ Se se ativesse meramente ao estado de destituição moral, seria possível que alguém desde fora não conseguisse fazer uma escolha racional, embora isto conduzisse ao relativismo moral. De facto, os membros de uma tradição podem vir a reconhecer a superioridade de outra através da experiência de uma crise epistemológica que os leva a

¹¹⁶ John Haldane, “MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?” in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 91-107.

¹¹⁷ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 367. Nesta mesma obra, diz que se dirige a quem não prestou ainda lealdade a alguma tradição de investigação coerente e substancial (Cf. p. 394). Mas, a dar-se o caso de que exista um tal género de leitor, então está a supor, à semelhança do liberalismo, que se possa ser racional à margem de uma tradição, pois como poderia entender o livro esse leitor sem raízes nalguma tradição se isso lhe acarretasse *ipso facto* uma destituição intelectual? Depois, emenda dizendo que não há respostas disponíveis para determinadas questões a não ser nas tradições, mas tampouco se vê como é que quem está fora não possa vir a aceder a elas em qualquer momento. Quererá dizer que o acesso exige uma espécie de “iniciação” no modo de investigar de uma tradição, e sem esse passo prévio a compreensão de aspectos centrais da tradição poderá acusar distorções? Isto é o que se passa a nível das tradições religiosas, mas faltaria provar que o processo tem de ser similar a nível das tradições de investigação intelectual. Por outro lado, admite que os indivíduos possam ser solicitados pelas tradições, o que comporta que estejam distanciados delas. O que parece é que não existe esse estado de destituição intelectual. Se apenas quer dizer que nas tradições há valiosos recursos para a investigação racional e que o indivíduo à margem de qualquer tradição se encontra privado de elementos relevantes, tal parece aceitável. Só que assim faz uma aproximação aos filósofos iluministas, que não eram os supostos ignorantes da tradição – e como poderiam sê-lo se a tradição impregnava toda a vida social e pessoal –, mas, bem pelo contrário, foi graças ao conhecimento que tinham dela que enveredaram por novas formas de investigar. O problema levantado por MacIntyre é o de negar que se possa pensar com rigor no distanciamento de uma tradição. As pessoas não estão à margem das tradições; podem é pensar com independência das tradições.

ouvir o que se diz nessa tradição, descobrindo entretanto que dispõe de recursos capazes de diagnosticar e resolver problemas insolúveis para a tradição a que ainda prestam lealdade. Todavia, MacIntyre admite que haja alguém que possa não ter prestado lealdade a qualquer tradição e isso não quer dizer que não venha a fazê-lo. Ora isso supõe que possa ouvir e compreender o que é dito nas tradições, caso contrário a eventual adesão a alguma delas seria completamente arbitrária; em segundo lugar, quem ouve e compreende não pode estar destituído de racionalidade mesmo que seja um “outsider” moral. No mínimo, MacIntyre terá de explicar melhor o que entende por “a state of intellectual and moral destitution”, pois, caso contrário, não se percebe onde é que está o erro da Enciclopédia ao postular a existência duma razão universal. Mais ainda: se, na cultura actual, a incapacidade dos indivíduos tomarem decisões racionais sobre determinadas questões morais reside, em último termo, no facto de terem diferentes concepções da racionalidade, supõe que a destituição moral não implica a destituição racional. E não é plausível que a racionalidade seja absolutamente interna às tradições. Talvez pense com isto hipotecar a racionalidade externa às tradições, mas ao admitir que alguém pode estar fora de qualquer tradição e vir depois a adoptar alguma delas, exclui o suposto estado de destituição intelectual e dá razão ao Iluminismo. Assim, o imanentismo da racionalidade parece não conseguir descartar o universalismo, que aliás não exclui que possa haver uma racionalidade interna às tradições; por outro lado, também não consegue afastar de todo o relativismo propugnado pela Genealogia, pelo menos para os chamados “outsiders”, à hora de prestarem lealdade a alguma tradição.

III.3. Razões do abandono do modelo anterior

Uma tradição acompanha o devir histórico que vai trazendo novas questões, questões que surgem de alterações mais ou menos profundas e extensas no modelo de organização económica, social, política e religiosa das sociedades. É de supor que a tradição tomista deixara de responder a uma série de questões fundamentais, isto segundo os modernos. Porém, esta é uma questão habitualmente ignorada por MacIntyre, não obstante concordar que os seguidores de uma tradição devem abandoná-la quando, a partir dos seus próprios recursos, não consegue dar respostas satisfatórias a questões de elevada complexidade. Sem dúvida que, à luz do estudo que faz das tradições, a solução poderá estar também na unificação de duas tradições, evitando que qualquer uma delas sucumba ante a crise epistemológica com que se depara. A seu ver,

foi isso que aconteceu com a tradição agostiniana e a tradição aristotélica, cuja síntese veio a ser feita por Tomás de Aquino. Uma vez que eram portadoras de visões aparentemente incomensuráveis sobre uma série de aspectos, avizinhava-se o colapso de ambas enquanto tradições de investigação racional, pois não seria sustentável por muito tempo manter em simultâneo a verdade da teologia e a verdade da filosofia. Não se trata de dizer que deveria ter sido também esta a solução para os conflitos que mais tarde surgiram entre a tradição tomista e o novo esquema conceptual, apelidado comumente de tradição liberal. O estranho é que não tenha procurado investigar se isso foi tentado alguma vez e, no caso de ter sido, por que é que não teve êxito, em vez de deixar apenas a ideia de uma progressiva e desastrosa ruptura da modernidade com as formas de investigar anteriores. A explicação poderá estar no facto de MacIntyre dar pouca importância ao clima de exaustão que se gerou nas sociedades europeias, fruto das guerras religiosas dos séculos dezasseis e dezassete, que foram, na sua grande parte, conflitos de manifesta “irracionalidade,”¹¹⁸ embora tenha consciência disso pois, no capítulo XII de *Whose Justice?*, alude às razões da recusa de Aristóteles: esses conflitos selvagens e persistentes levaram as classes cultas europeias a julgar que já não seria possível apelar a uma concepção do bem humano universalmente aceite.

Em *After Virtue*, reconhece que o *telos* humano dependia de uma metafísica biológica, que caiu em descrédito com a chegada da modernidade. Assim, parece natural que o Iluminismo recusasse aquilo que se tornara insustentável, a ideia de um *telos* humano, que MacIntyre tenta reabilitar evitando pressupostos metafísicos, mas que, segundo S. Holmes, não o consegue.¹¹⁹ De facto, o *telos* humano não fica mais justificado por ser basear numa complexa metafísica da identidade pessoal, que é o que supõe a sua descrição da unidade narrativa da vida humana, em vez de na anterior metafísica biológica. Em segundo lugar, reconhece ainda que não há actualmente nada de similar à *polis* contemporânea de Aristóteles. Mas se, como diz, a *polis* era imprescindível no esquema moral de Aristóteles, esquema que pôde vigorar noutros ambientes porque na Idade Média teve como sucedâneo a *civitas* ou *communitas christiana*, ao dismantelar-se também esta forma de organização política da sociedade, estavam criadas as condições para o abandono do modelo anterior.

¹¹⁸ Cf. Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, in *The Journal of Religion*, p. 531.

¹¹⁹ Cf. Stephen Holmes, op. cit., pp. 98-103.

Terry Pinkard afirma que “MacIntyre’s critique of modernity is better characterized as revolutionary than as reactionary.”¹²⁰ Esta caracterização subtrai-lhe a idealização do passado e vê-se corroborada pelo facto de MacIntyre afirmar que o esquema conceptual anterior não chegou a questionar um conjunto de crenças que, a determinada altura, se tornaram inadmissíveis para a sociedade. A *polis* grega tinha como pressuposto a escravatura e uma visão sentimental da mulher. Como consequência, a participação na coisa pública estendia-se apenas a uma elite aristocrática. Esta maneira de entender as coisas não sofreria alterações substanciais na Idade Média, onde predominaram “in general societies of conflict, lawlessness and multiplicity”¹²¹, não podendo, por isso, servir de modelo ao desenvolvimento humano.

Nas sociedades antigas, e sobretudo nas medievais, os indivíduos não tinham direitos prévios à sua relação com os outros, estavam numa atitude de subserviência ante a sociedade, e isso não era natural. Esta concepção dos indivíduos como seres sem grande consistência própria não estava justificada racionalmente. Logo que surgiram condições de emancipação, começaram a delinear uma ordem social diferente. A impressão de que partilhavam indiscutivelmente as mesmas crenças sobre o bem humano supremo era garantida pela autoridade social de uma confissão religiosa dominante, o cristianismo. Quando surgiram novas formas de economia, a autoridade social da religião começou a declinar a olhos vistos. Todavia, isso pôde acontecer porque a autoridade religiosa não era detentora de uma racionalidade suficientemente consistente ante novas formas de ver o mundo. A promessa de aumento da riqueza e da satisfação individual fomentada pela nova economia acabou por fascinar um número cada vez maior de pessoas. Pouco a pouco o indivíduo ganhou consistência pessoal e consciência dos seus direitos, vindo depois a olhar-se a si próprio de forma diferente.

A opinião de S. Holmes é que o alargado consenso nas sociedades medievais não era racional mas que provinha da autoridade política ou religiosa. A vida moral parecia estar bem ordenada porque nunca pôde ser verdadeiramente questionada. O *telos* que dava unidade à vida humana não era de natureza racional, mas imposto desde fora como critério último. Como foi dito, MacIntyre admite que nunca existiu uma justificação racional da moral em tempo algum e o erro da modernidade foi precisamente tentar fazer isso. Mas se o *telos* não pode ser objecto de justificação

¹²⁰ Terry Pinkard, “MacIntyre Critique of Modernity”, in *Alasdair MacIntyre*, Mark C. Murphy (ed.), p. 176.

¹²¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 176.

racional e é determinante para o consenso moral na sociedade, não se percebe por que razão considera que a vida moral no passado era dotada de maior racionalidade do que actualmente. De facto, também aí a razão era usada de forma instrumental, não se pronunciando sobre os fins, pois estes eram postos e insusceptíveis de discussão.¹²² Assim, a ideia que fica é que o seu descontentamento com a modernidade não tem uma base racional sólida. Se a modernidade foi tomando consciência de que a razão é incapaz de se pronunciar sobre fins era previsível que não admitisse o carácter racional do *telos* da vida humana no passado. A vida humana prática não é racional pelo simples facto de parecer que as coisas funcionam bem.

A ordem social anterior manteve-se enquanto foi possível impedir os indivíduos de agir livres de quaisquer constrangimentos e de questionar a própria ordem moral. Naturalmente que isto tornava o seu comportamento moral bastante previsível e ordenado. Entre as premissas e o ensaio da conclusão, que terminava numa acção, não se intrometia por princípio nenhuma decisão que tornasse imprevisível o curso do raciocínio prático. Mas logo que se geraram condições para que os indivíduos se afirmassem como seres livres – e aí teve um papel crucial não só incipiente economia de mercado, mas também o facto de ter deixado de existir um tribunal comum que continuasse a arbitrar os conflitos que iam surgindo, e isto aconteceu na própria sociedade escocesa com a perda de importância dos tribunais eclesiásticos – nada pôde continuar a ser como dantes. Surgiu uma sociedade mais próspera e onde os indivíduos se puderam sentir mais livres e iguais entre si, ficando para trás uma ordem social assente em privilégios e na autoridade. É certo que a acção dos indivíduos se constitui em função dos fins que podem estar dados natural, política ou religiosamente. E neste sentido, MacIntyre tem razão ao afirmar que sem um *telos* a vida moral dos indivíduos se torna ininteligível.

MacIntyre considera que Max Weber descreve razoavelmente a cultura moderna nas suas várias dimensões e que, juntamente com Nietzsche, “provide us with the key

¹²² Segundo S. Holmes, os conceitos funcionais (“relógio”, “agricultor”, etc.), a que apela MacIntyre, não resolvem os problemas entre o “is” e o “ought”, suscitados por Hume. A finalidade do relógio, e.g. marcar a hora exacta, e nisto consistiria em ser um “bom relógio”, não é estabelecida racionalmente. Um relógio pode ter também como finalidade ser uma peça decorativa, e esta não é menos racional do que aquela; ou melhor, nenhuma delas pode ser determinada racionalmente. Se se determina à partida que o homem tem inerente um *telos*, então a razão passa a ter um papel meramente instrumental. Crê que MacIntyre não lida bem com a ideia de que os fins não podem ser determinados de forma absolutamente racional, ainda que possam ser objecto de uma certa análise racional. Cf. Stephen Holmes, op. cit., p. 99.

theoretical articulations of contemporary social order.”¹²³ Mas foi também Weber que descreveu “como *racional* esse processo de desencanto que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana,”¹²⁴ segundo as palavras de Jürgen Habermas, aspecto que é silenciado por si. A sua leitura da modernidade, omitindo umas coisas e destacando outras, não oferece um quadro descritivo imparcial. Habermas, na reconstrução do discurso filosófico da modernidade, dá grande destaque a Hegel; MacIntyre ignora-o habitualmente.

Até certo ponto, é verdade que a vida moral para se tornar efectiva nos indivíduos precisa de um suporte comunitário, mas não significa que uma comunidade seja por si só portadora de racionalidade no próprio âmbito dos valores. As crenças morais duma comunidade podem estar erradas. A comunidade poderá ser – e é desejável que o seja – um espaço de discussão racional, dando-lhe memória histórica, duma racionalidade que não é exclusiva de ninguém mas transversal aos indivíduos, quaisquer que sejam as suas heranças culturais.¹²⁵

¹²³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pp. 114-115.

¹²⁴ Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 13.

¹²⁵ Numa atitude de reacção ao ponto de vista da cultura ocidental moderna diz, com veemência, que “Rationality is nobody’s property.” Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 253.

Capítulo IV: Resultados paradoxais

Depois do périplo pela argumentação de MacIntyre contra o modelo liberal de racionalidade e também pelas objecções que lhe são levantadas por alguns dos seus críticos, passa-se a avaliar o projecto filosófico de MacIntyre relativamente à sua comensurabilidade com a razão liberal e viabilidade nas sociedades secularizadas do Ocidente. A incomensurabilidade é um tema transversal aos seus textos principais, analisando-a com o objectivo de mostrar que não tem de ser um problema intransponível para os sistemas conceptuais em conflito; quanto à viabilidade do projecto, dependeria da sua crítica à razão abstracta do Iluminismo ter sido mais consequente.

IV.1. O espectro da incomensurabilidade

MacIntyre defende que a racionalidade tem uma peculiar configuração cultural e um dinamismo intracultural, sem que isso implique relativismo. Por um lado, recusa a existência qualquer fundamento transcultural para a racionalidade; por outro, tenta mostrar que os critérios de racionalidade, ainda que originados dentro das tradições, têm pretensões de universalidade e não apenas validade interna. O problema é de saber se este equacionamento fortemente histórico da racionalidade não recai, finalmente, naquilo que quer evitar, o relativismo. E se este for inevitável, então terá de se admitir também a incomensurabilidade dos sistemas conceptuais.

O conceito de incomensurabilidade, surgido no âmbito da filosofia da ciência, foi aplicado noutras esferas do saber como forma de resistência à totalidade abstracta, ao universalismo e racionalismo, e MacIntyre adoptou-o para caracterizar a relação entre as tradições. No domínio das tradições, significaria que os que habitam uma tradição ficariam reféns dos critérios racionais dessa tradição, e como não se pode estar à margem de alguma tradição, então os habitantes de cada tradição seriam umas mónadas herméticas. Mas como qualquer tradição racional está sujeita a crises epistemológicas, esse perigo não existe, pois, nessas ocasiões, é plausível que dialoguem com outra tradição que proporcione recursos racionais superiores e explique as razões do fracasso na resolução de determinados problemas.

A incomensurabilidade põe-nos diante do problema de saber como é que os habitantes de um determinado esquema conceptual podem chegar a compreender aqueles que vivem num esquema conceptual distinto. Mais precisamente, indica a

impossibilidade de avaliar racionalmente que as conclusões derivadas de um certo conjunto de premissas têm mais ou menos valor que as conclusões derivadas de outro conjunto rival de premissas¹²⁶. Esta questão surge logo no início de *After Virtue*, quando MacIntyre faz um diagnóstico da situação actual da linguagem moral, defendendo que os conceitos morais remanescentes do passado tornaram-se incomensuráveis em virtude da sua descontextualização. A seu ver, há actualmente argumentações incomensuráveis e o mesmo se poderá dizer das próprias premissas da argumentação.

Em *Three Rival Versions*, MacIntyre procura distanciar-se de duas posições antagónicas face à incomensurabilidade – por um lado, a daqueles que defendem que os esquemas conceptuais são maneiras tão diferentes de ver o mundo que não há qualquer possibilidade de tornar comensuráveis os seus pontos de vista; por outro, a dos que crêem que, a partir do momento que se efectua a tradução do sistema conceptual rival, os problemas da incomensurabilidade são ilusórios, pois o reconhecimento de que um sistema alheio está em conflito com o próprio já implica tradução e, portanto, capacidade de seguir o juízo – e mostrar que

“an admission of significant incommensurability and untranslatability in the relations between two opposed systems of thought and practice can be a prologue not only rational debate, but to that kind of debate from which one party can emerge undoubtedly rational superior, (...) if only because exposure to such debate may reveal that one of contending standpoints fails in its own terms and by its own standards.”¹²⁷

Tendo em conta que a incomensurabilidade entre sistemas conceptuais se pode dar a três níveis – das premissas básicas ou primeiros princípios, das concepções de racionalidade e da tradutibilidade – a verificação disto comporta dificuldades pois, de *After Virtue* para *Whose Justice?*, há uma modificação relativamente ao fenómeno da incomensurabilidade. Na primeira obra, defende que ela existe mesmo dentro da tradição liberal, o que supõe que o liberalismo é um sistema conceptual complexo e não “a *single tradition*”; na segunda, diz que ela só pode ocorrer entre as tradições de investigação intelectual, o que implica que o conceito não serve para caracterizar devidamente as discussões entre os pensadores liberais. Por isso, Andrew Mason pergunta como é que MacIntyre pode dizer que o liberalismo baseado na utilidade é incomensurável com o liberalismo baseado em direitos, numa altura em que o conceito

¹²⁶ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 8.

¹²⁷ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 5.

de tradição não era, para si, suficientemente operativo?¹²⁸ Resta-lhe admitir que os desacordos dentro de uma tradição podem resolver-se e que as discussões entre indivíduos provam que pertencem à mesma tradição. Inicialmente parece não ter claro que os sintomas da incomensurabilidade são uma coisa e os critérios são outra.

Se MacIntyre adopta a ideia que uma tradição é constituída por uma rede de crenças,¹²⁹ sem que nenhuma delas seja prioritária e justificável à margem das outras, torna-se difícil admitir que se possa dar incomensurabilidade a nível das premissas. Nas tradições, os primeiros princípios não são auto-evidentes mas vão sendo justificados no decurso do processo dialéctico. Assim, é mais provável que a incomensurabilidade ocorra a nível das concepções de racionalidade ou da tradutibilidade. Em virtude de admitir que a racionalidade vai para além das leis da lógica, a incomensurabilidade não está afastada a este nível. A racionalidade é imanente a uma prática social, e isto é o que mais distancia as tradições da concepção iluminista da racionalidade. Mas se a racionalidade é interna a uma prática social, como é que se pode saber que a justificação racional varia de uma tradição para outra? Reconhecer outras tradições, já implica admitir que partilham um grau mínimo de racionalidade, a lógica, mas talvez não seja suficiente.

Andrew Mason pensa que não existe uma tal incomensurabilidade e que ideia advém do próprio MacIntyre aceitar uma característica da concepção iluminista da racionalidade, isto é, “the idea that if an argument is a good one it must be persuasive for any reasonable person who accepts its premises, and hence its conclusion is a potential object of a rational consensus among all reasonable persons who accepts its premises.”¹³⁰ Todavia, nada garante que partindo das mesmas premissas os indivíduos cheguem às mesmas conclusões. Por isso, não é correcto raciocinar retrospectivamente em prol da incomensurabilidade. O desacordo poderá estar simplesmente em diferentes critérios de racionalidade sem consequências de maior, o que está de acordo com que os “arguments in philosophy rarely take the form of proofs; and the most successful arguments on topics central to philosophy never do. (The ideal of *proof* is a relatively

¹²⁸ Andrew Mason, “MacIntyre on Liberalism and its Critics”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), p. 228.

¹²⁹ A este propósito diz que “No belief is rational or irrational except relative to some other belief or beliefs.” Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 250.

¹³⁰ Andrew Mason, “MacIntyre on Liberalism and its Critics”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 239-240.

barren in the philosophy).”¹³¹ Sendo assim, é razoável que as pessoas continuem a discordar. Mas esta flexibilidade contrapõe-se a posições por si assumidas noutras alturas, nomeadamente na maneira de lidar com a modernidade. É sabido que, em *After Virtue*, não reconhece o liberalismo como uma tradição e na, obra seguinte, empenha-se em mostrar que o liberalismo acabou por se converter também numa tradição. Se uma concepção geral do bem humano é um elemento estruturante duma tradição, e afirma que há uma concepção do bem humano no liberalismo, não se compreende que venha depois dizer que o liberalismo não constitui uma verdadeira tradição. É uma oscilação excessiva na determinação dos elementos constitutivos duma tradição, e que afecta a própria questão da incomensurabilidade.

Para que a incomensurabilidade não se constitua num problema insuperável, é necessário que seja possível o diálogo entre dois esquemas conceptuais que partem de premissas não avaliáveis por um critério neutro ou então que têm critérios de racionalidade substancialmente distintos. Ao longo das duas obras que se seguiram a *After Virtue*, é ingente o esforço por mostrar que Tomás de Aquino conseguiu unificar dois esquemas conceptuais que comumente eram tidos como incomensuráveis. Porém, Tomás de Aquino, cuja primeira linguagem-em-uso era o agostinismo, unificou os dois esquemas submergindo-se no aristotelismo a ponto de fazer dele a sua segunda linguagem primária. Por sua vez, MacIntyre, ao longo dos seus textos, tende a destituir o liberalismo de uma verdadeira racionalidade, tendo, neste ponto, uma atitude alheia ao tomismo. De facto, embora diga que não segue a Genealogia, cujo propósito foi subverter a Enciclopédia, não é visível em MacIntyre um genuíno esforço de diálogo com a tradição liberal, quando apenas procura evidenciar os seus problemas e a falta de fundamentação. Em suma, compromete à partida o diálogo quando afirma que o liberalismo não é uma verdadeira tradição.

A razão mais profunda de não reconhecer ao liberalismo o estatuto de verdadeira tradição prende-se com a questão da verdade. Nas tradições de investigação intelectual, a verdade está para além das suas melhores determinações, feitas por cada tradição numa determinada fase histórica. Em contrapartida, para a modernidade liberal, a verdade não transcende as determinações feitas por um suposto uso ideal da razão, independente do tempo e das circunstâncias. Assim, a razão, na medida em que é capaz de justificar devidamente as suas afirmações, equipara-se à verdade, ou seja, a verdade

¹³¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 259.

não tem qualquer supremacia sobre os critérios da própria razão.¹³² De alguma forma, há uma certa confusão entre os critérios da razão, que não deveriam ser entendidos senão como sinalizações da verdade, e a própria verdade. Um exemplo disto é a clareza e a distinção cartesianas. Em virtude das tradições – pelo menos as que são analisadas por MacIntyre – serem alheias a esta noção de verdade, não é de excluir que, nalguma fase do seu processo histórico, possam confluir. Isso acontece quando, pelo menos alguma delas, se depara com uma grave crise epistemológica, que ameaça a sua continuidade enquanto tradição racional. Mas como a tradição liberal adopta uma concepção de verdade fixada de uma vez por todas e, portanto, não susceptível de ulterior aperfeiçoamento, o diálogo com a tradição tomista avizinha-se inviável. Obviamente que se alguém subscreve um sistema conceptual que entroniza definitivamente os seus critérios de racionalidade, não se vê o que é que possa vir a aprender de outros sistemas conceptuais. Ora, não sendo possível o diálogo, então abre-se caminho para a incomensurabilidade, pois, pelo menos, relativamente à “verdade” são possuidoras de determinações irreconciliáveis.

No entanto, dado que a tradição liberal goza de enorme prestígio nas sociedades ocidentais, custa aceitar a posição de MacIntyre, que tende a subalternizar tradição liberal. De facto, as críticas de MacIntyre não terão encurtado distâncias entre as racionalidades incorporadas nas tradições, substituídas depois pela racionalidade incorporada numa tradição, e a racionalidade liberal. Por outro lado, a ideia de que não há autêntico exercício da racionalidade a não ser dentro de alguma tradição, coloca sérias dificuldades. Um indivíduo, consciente ou inconscientemente, estaria então sempre ligado a uma tradição. Ao abandonar uma, ligar-se-ia a outra. Se o liberalismo fosse entendido como uma tradição, o problema estaria resolvido. Mas como diz que não é uma verdadeira tradição, então os pensadores liberais seriam portadores de que tipo racionalidade? Como não é razoável subestimar a sua racionalidade, seria necessário que MacIntyre explicasse melhor o seu equacionamento. Não é nada óbvio que os indivíduos não possam adoptar uma atitude de distanciamento face às particularidades das tradições a que tenham prestado lealdade durante um certo tempo, e pensem, a partir de então, com independência das crenças inerentes a uma determinada tradição. Caso contrário, é difícil perceber o sentido das suas palavras quando diz que a alternativa entre a Enciclopédia e a Tradição é “the possibility that reason can only

¹³² Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice?* p. 169.

move towards being genuinely universal and impersonal insofar as it is neither neutral nor disinterested...”¹³³ Talvez a tradição liberal se tenha aproximado desta meta indicada por MacIntyre, sem essa sinuosidade da luta dialéctica entre tradições, onde a autoridade e o tempo seriam indispensáveis.

O ponto de vista de MacIntyre é propenso a uma incomensurabilidade entre os modos de investigação característicos da tradição e aqueles que passaram a vigorar na modernidade liberal, em virtude de parecer irredutível numa série de posições que prognosticam a impossibilidade medir o valor de verdade de uns e de outros, a saber: os recursos da racionalidade estariam disponíveis apenas nas tradições; o tempo que atravessa gerações como elemento imprescindível para um significativo progresso racional; e o papel ambíguo da autoridade no âmbito das tradições. Mas o mais característico de MacIntyre, em relação ao problema da incomensurabilidade, é a tese de que só pode reconhecê-la devidamente quem habitar duas tradições em conflito, pois, caso contrário, aparecerá como um problema de tradução. Contra Donald Davidson afirma que é possível compreender uma tradição sem que seja necessário traduzi-la. Este é, sem dúvida, um aspecto controverso, na medida em que é necessário interpretar a outra tradição para reconhecer a incomensurabilidade, e não é óbvio como é que se descobre que ela é irreconciliável sem traduzi-la minimamente. É admissível que algo resista a ser vertido na linguagem da tradição em que se está, o que seria o caso de fracasso parcial da tradução. Mas quando o fracasso é total, será que se poderá continuar a afirmar que a outra tradição é racional? Não será, como diz Davidson,¹³⁴ que é precisamente pelo fracasso parcial da tradução que se percebe que o outro sistema conceptual é distinto e que, no caso de fracasso total, deixa de ter sentido continuar a reconhecer-lhe estatuto racional? Conscientemente ou não, MacIntyre aproxima-se de Kuhn, no sentido em que os paradigmas são “mundos diferentes,”¹³⁵ mas também de Feyerabend, quando este diz que, sempre que muda uma teoria, muda também o significado dos conceitos.¹³⁶

Se, como afirma MacIntyre, o problema da incomensurabilidade só poderá ser reconhecido devidamente por alguém que habita duas tradições rivais, é caso para

¹³³ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions*, pp.59-60.

¹³⁴ Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in *Inquiries Into Truth and Interpretation*, pp. 196 ss.

¹³⁵ Cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, cap. XII.

¹³⁶ Cf. Paul Feyerabend, *Realism Rationalism & Scientific Method*, Philosophical Papers, Vol. I, pp. 44-46.

perguntar se ele próprio é um habitante, em simultâneo, da tradição liberal e da tradição tomista. Por um lado, na medida em que alega que o liberalismo não é uma verdadeira tradição, implica tê-la compreendido. Mas se depois não dialoga com ela, é de supor que a considera incomensurável, mas não irracional pois, de outra forma, não podia tê-la compreendido. Por outro, como há sérias dúvidas se ele é um bom intérprete quer de uma quer de outra, não fica provado que haja incomensurabilidade real. Mas se a racionalidade está determinada pelas condições históricas, então é de crer que seja mais um habitante da tradição liberal do que da tradição tomista, que tem apenas manifestações residuais na sociedade actual. Admitindo que não é um bom intérprete da tradição liberal, a explicação para tal poderá estar em reconhecer que esta tradição alberga uma série de sub-tradições (utilitarismo, kantismo, contratualismo, etc.), isto é, dá espaço a uma multiplicidade de tradições, entre as quais também eventualmente o tomismo. Neste quadro abrangente da tradição liberal, MacIntyre seria então um habitante da tradição tomista, o que não significa que seja um reproduzidor mimético do pensamento de Tomás de Aquino. Um sistema conceptual é por natureza dinâmico, e esta característica é ilustrada pelo desenvolvimento feito do pensamento de Aquino na Baixa Idade Média, no Renascimento e na modernidade liberal. Este dinamismo terá de ser avaliado na sua consistência e coerência com o passado, e isto aplica-se naturalmente também ao projecto filosófico de MacIntyre.

Finalmente, a crítica que faz às posições de Feyerabend sobre a sua visão da escolha entre paradigmas, que este autor diz não ser racional, funciona precisamente ao contrário quando aplicada à tradição tomista *versus* tradição liberal. Se o que vem depois é que deve fazer uma representação mais adequada do que está antes – a física de Galileu pôde fazer isto face à física de Aristóteles – então essa representação deveria ser feita pela modernidade, mas é precisamente isto que MacIntyre exclui; em segundo lugar, quando internamente não se conseguem resolver certos problemas, o normal é tentar outras soluções, que poderão levar mesmo ao abandono da tradição em que se está. Mas para os que na modernidade estavam descontentes com a tradição tomista, a solução não pôde ser adoptar o ponto de vista doutra tradição, pois não existia, mas adoptar prospectivamente um ponto de vista inovador que se tornaria começo de uma outra tradição. Tal como umas tradições acabam, outras poderão surgir. MacIntyre centra-se tanto nos problemas a jusante, o suposto caos moral que surgiu, que não repara que eram maiores os problemas a montante, as sociedades europeias em

convulsão, e era impreterível encontrar um solução para isso. Hugo Groccio e Marsilio de Pádua foram alguns dos pensadores modernidade que mais reflectiram sobre esses problemas, e não será por mero acaso que são por si ignorados. O que é facto é que o novo ponto de vista encontrou uma solução razoável para um problema de importância moral indesmentível que o antigo ponto de vista apenas vinha agravando. Assim, o problema da incomensurabilidade é interno ao próprio projecto filosófico de MacIntyre, que advém identificar desacordo nas conclusões com desacordo nas premissas, de sobrevalorizar o elemento histórico na configuração da racionalidade e de complexificar o problema da tradução.

IV.2. Dificuldades da alternativa

Tendo em conta os problemas gerados pela razão iluminista nas sociedades actuais, MacIntyre propõe como alternativa a racionalidade incorporada nas tradições. Sem justificação aparente, esta proposta da racionalidade das tradições vai sendo substituída pela tradição tomista. Parece ter ficado para trás a ideia de que, no ponto de partida e durante algum tempo, há racionalidades e não uma racionalidade. A determinada altura, a tradição tomista é apresentada como uma racionalidade superior, mas sem ter entrado em confronto dialéctico com a tradição liberal. A única explicação plausível seria porque esta não cumpre certos requisitos. Isto seria consistente se MacIntyre oferecesse uma definição incontestável de tradição. Ora é um facto que os pensadores da modernidade falam da tradição liberal num outro sentido, como uma forma de pensar distanciada de qualquer tipo de dogmas, ideia já presente em Descartes quando, em *O Discurso do Método*, pôs de parte as opiniões herdadas em vez de as tomar como ponto de partida, estando aí a matriz do individualismo epistemológico moderno. A racionalidade das tradições continua a ser ajustada para pequenas comunidades de vida ética, e a ordem liberal concede-lhe espaço como MacIntyre reconhece no final de *Whose Justice?* Todavia, num mundo globalizado tão-pouco podem ser comunidades atomizadas. Inevitavelmente inserem-se em comunidades mais alargadas que, por sua vez, integram a sociedade global, que já é uma realidade e não uma abstracção, à base de um progressivo reconhecimento e implementação dos direitos humanos. Presentemente a racionalidade liberal parecer ser mais ajustada para ordenar a vida da sociedade global tecida de tanta diversidade.

Jean Porter vai mais longe dizendo que, embora MacIntyre tenha discutido amplamente o conceito de tradição, nunca chegou a defini-lo nem a situar a sua

descrição dentro de outras discussões recentes. No entanto, o mais relevante e surpreendente está no teor da evolução do conceito desde *After Virtue* até *Three Rival Versions* passando por *Whose Justice?* Nas duas primeiras obras, MacIntyre “emphasized the open-ended and even conflictual character of traditions, so much so that sometimes has been characterized as a crypto-liberal himself.”¹³⁷ O desenvolvimento de uma tradição é visto como um processo histórico, guiado pelas suas tensões internas e por encontros dinâmicos com outras tradições. Na última, acabou por sublinhar outro aspecto da tradição, a exclusão do dissentimento como “a condition for genuinely rational enquiry and more especially for moral and theology enquiry.”¹³⁸ Por outras palavras, a autoridade passa a ser essencial para o bom funcionamento da tradição, impedindo fracturas da unidade da investigação no meio de uma série de divergências. Portanto, há necessidade duma instância que evite determinadas dissensões. Mas, desta forma, deixa de ter razão de ser acusar o liberalismo de institucionalizar o direito de discordar, isto é, que o único em que se está de acordo é que existe desacordo, uma vez que será condição do seu funcionamento como tradição.

A sua inicial visão optimista da tradição, como algo que se auto-corrige e onde as inovações desempenhavam um papel crucial para não sucumbir a eventuais crises epistemológicas, é agora substituída por uma visão disposta a acatar as proibições da autoridade. Dados os exemplos que emprega, Abelardo e Galileu, e tendo em conta que foi a atitude do último que suscitou futuros desenvolvimentos da racionalidade e não a do primeiro, fica mais difícil admitir que a autoridade contribui para a promoção da racionalidade. MacIntyre – argui Jean Porter a concluir – terá de fazer uma análise mais ampla e credível do papel da autoridade. Até lá, o seu combate à concepção abstracta da razão, defendida pelo projecto Iluminista, fica ensombrado pelo papel ambíguo da autoridade no seio duma tradição, quando é sabido que o Iluminismo se insurgiu precisamente contra a autoridade e as normas, por elas impedirem o uso do entendimento “sem a guia de outrem.”¹³⁹

O que está sobretudo em causa não é tanto a tese de apenas podermos pensar a partir de uma tradição,¹⁴⁰ mas a do papel da autoridade dentro de uma tradição, a que

¹³⁷ Jean Porter, “Tradition in a Recent Work of Alasdair MacIntyre”, in *Alasdair MacIntyre*, Mark C. Murphy (ed.), pp. 61-62.

¹³⁸ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions*, p. 60.

¹³⁹ Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo”*, p.1.

¹⁴⁰ Quando escreveu *A Short History of Ethics*, tinha-se distanciado já de duas tradições, o cristianismo e o marxismo, sem que se tivesse aproximado minimamente do liberalismo, dando por adquirido que a

atribui uma importância cada vez maior. Enquanto isto não for bem explicado, fica a dúvida se o objectivo perseguido é o de uma crítica à modernidade liberal, evidenciando as suas falhas e sugerindo soluções, ou se, pelo contrário, há uma recusa radical do projecto da modernidade liberal e uma tentativa de vindicar um modelo racional de antanho. Mas, independentemente da explicação que possa vir a dar, o problema de fundo é que as sociedades ocidentais estão muito secularizadas e a sua proposta não consegue esconder uma forte carga religiosa.

A modernidade liberal supõe que há uma racionalidade comum a todos. Por isso aspirou a estabelecer um conjunto de princípios de investigação capazes de dirimir conflitos acerca da verdade, justiça e racionalidade. MacIntyre contra-argumenta dizendo que as revistas de filosofia são actualmente a melhor prova do fracasso desse propósito, ficando então claro que os pontos de partida do liberalismo não são neutrais entre as diversas concepções do bem humano, mas que são sempre pontos de partida liberais. No entanto, não diz que esses princípios transcendentais não existam, mas sim que não estão disponíveis no liberalismo. Tal como nas outras tradições, os critérios são imanentes, por isso não pode reivindicar à partida a sua superioridade. Assim, parece que o seu objectivo é mostrar que o liberalismo não dispõe de critérios transcendentais, e fica a impressão que, a partir daí, deixa de constituir um desafio para as tradições. Ora é precisamente isto que é questionável. Não fica minimamente provado que o liberalismo, pelo facto de ser também uma tradição, deixe de continuar a constituir um forte desafio para as demais tradições e, de modo particular, para aquela a que se atém MacIntyre, o tomismo, e possa oferecer inclusive melhores respostas para determinadas questões. A argumentação de MacIntyre como que pára quando era expectável que continuasse.

Bernard Baumrin crê que MacIntyre é consciente que no Ocidente não se inveja a ordem social de países dominados pela ortodoxia de certas tradições.¹⁴¹ Por isso, talvez evite avançar para a discussão de problemas mais concretos, onde a tradição liberal poderia revelar superioridade. De facto, os casos que apresenta de racionalidade

filosofia analítica era para ele uma forma de pensamento enquadrável na tradição liberal. Então, qual foi o ponto de vista a partir do qual escreveu essa e outras obras até assumir o ponto de vista aristotélico, em *After Virtue*? É pertinente o argumento de Jeffrey Stout que, se acaso assumiu algum, ele permaneceu invisível e, à luz dos critérios de racionalidade que apresentou posteriormente, a sua história narrativa e as várias avaliações feitas foram infundamentadas, dado encontrar-se numa posição marginal. Cf. Jeffrey Stout, "Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and History of Ethics", in *The Journal of Religion*, p. 221.

¹⁴¹ Bernard Baumrin, "Post Cosmopolitanism", *Noûs*, Vol. 24, nº 5 (1990), p. 781.

da tradição são sempre do passado, não chegando a mostrar como é que aquilo que ele julga ser a racionalidade da tradição tomista, daria resposta a questões fracturantes que dividem a comunidade mundial. Nos seus textos, não há ideias claras como é que se organizaria a vida da sociedade e dos indivíduos à base dessa racionalidade. Talvez o problema seja que essa racionalidade da tradição exista sobretudo nos textos, chamando ele próprio a atenção para a dificuldade em submergir-se numa cultura de que só restam textos e até para a dificuldade em traduzi-los. Diz que Tomás de Aquino foi capaz de adquirir uma segunda linguagem primária, a do esquema conceptual aristotélico, sem necessidade de tradução. Não sabia grego, logo teve de servir-se de traduções. As traduções de que dispôs eram claramente inferiores às que dispomos hoje em dia. Não é fácil perceber como é que é possível submergir-se profundamente num esquema conceptual quando não se domina a língua em que se expressou durante vários séculos. Não podemos ter um acesso adequado às culturas antigas por que desconhecemos as línguas em que se expressaram e as traduções não bastam. Mas Tomás de Aquino não sabia grego e leu Aristóteles através de traduções latinas e aí não houve problemas. Compreendeu como ninguém até hoje Aristóteles, mas não justifica porque tratou então a Averróis por “o Comentador”. Talvez não haja assim tantos problemas ao nível da tradução, como quer fazer crer MacIntyre.

Como continuar hoje a tradição tomista? A forma como começa *After Virtue* sugere que houve perdas significativas na passagem do medievo para a modernidade, logo não se poderá continuar verdadeiramente Tomás de Aquino, mesmo que o seu sistema seja inacabado. De facto, se a racionalidade não está dissociada da história, não basta ter acesso aos textos para reabilitar uma forma de investigação de outros tempos. Era uma racionalidade que funcionou à base de a religião ter socialmente um papel preponderante, como diz S. Holmes, mas hoje é insólito advogar que volte a ter esse papel. O liberalismo, apesar das críticas que lhe são dirigidas, continua a ser a alternativa preponderante, em virtude das incoerências e inconsistências de outras alternativas.

Para o liberalismo e para Tomás de Aquino, os sistemas conceptuais não são formas incomensuráveis de ver o mundo, à maneira dos paradigmas-teorias de T. Kuhn. Aquino, na *Suma Contra Gentiles*, diz que face aos que não aceitam a autoridade de algum texto das Escrituras “necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes

assentire coguntur”para lhes mostrar que não têm razão no que afirmam.¹⁴² Com isto está a dizer que é possível alhear-se das suas crenças religiosas à hora de encetar uma discussão racional com os descrentes, o que denota uma posição iluminista. Ora se a razão fosse assim tão idiossincrática às tradições, o diálogo racional não seria possível. Neste aspecto, MacIntyre não tem Tomás de Aquino do seu lado, havendo então razões para suspeitar se não está a querer enquadrá-lo numa tradição em que este nunca chegou a estar.

O desafio maior ao seu projecto filosófico de reabilitar a racionalidade incorporada na tradição tomista vem-lhe de Janet Coleman que argui que ele interpretou mal Aristóteles e Tomás de Aquino. Coleman diz que os critérios de avaliação das práticas do ponto de vista de ambos os pensadores

“have no story, there are universals absolutely, they are the natures or essences grasped by the definition of their goal. Hence MacIntyre, in asserting that standards are not immune from criticism, misunderstand how Aristotle and Aquinas define practices in terms of what they aim to achieve, their ends. A definition is not culture bound nor is it temporal.”¹⁴³

Face a esta e outras objecções, MacIntyre dá uma resposta concisa e críptica, dizendo que ela não entendeu bem o seu ponto de vista. A ser assim, impunha-se que o explicasse melhor em vez de remeter a resposta para os seus textos anteriores. De facto, não rebate sobretudo a ideia de esses pensadores terem defendido que as culturas específicas ou tradições não existem por direito próprio, mas que derivam de escolhas humanas e assim podem ser virtuosas ou viciosas. Mas se MacIntyre não interpreta bem esses filósofos, então poderá não ser adequado contrapô-los à modernidade liberal como forma de dar crédito ao seu projecto filosófico. Nem um nem o outro filósofo foram marginalizados pela academia contemporânea, e acaso o último é estudado até mais integralmente nas universidades laicas do que nas eclesiásticas.

Há curiosamente um argumento recorrente face às objecções que são levantadas contra o seu ponto de vista, que aparece *a priori* e *a posteriori* às objecções. Em *After*

¹⁴² Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I. 2, 4. Na mesma ordem de ideias, Janet Coleman afirma que “at the level of conceptualizing reality, human thinkers know the same universal and this demonstrates to both thinkers that there is a universal language of thought that is species specific, prior to any conventionally established language, be it written or spoken.” “MacIntyre and Aquinas” in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), p. 68. Mais ainda: considera que MacIntyre marginaliza Tomás de Aquino da empresa escolástica em que estava envolvido, que é o horizonte compreensivo do seu pensamento.

¹⁴³ Idem, p. 81.

Virtue diz: “If my hypothesis appeared initially plausible, it would certainly false”¹⁴⁴ e na resposta às objecções volta a dizer “If my views are true, they are going to appear highly questionable to many, something that makes it more and not less necessary to treat even my most outraged critics with great seriousness.”¹⁴⁵ Ora se o argumento derradeiro para vindicar a alternativa, apresentado inclusive face aos seus críticos, vai no sentido de dizer que uma opinião é tanto mais verdadeira quanto mais parecer controversa, então haveria um nexos causal entre verdade e controvérsia, mas com o senão de precisar de ser provado. A racionalidade implica que, à partida, tudo possa ser questionado, ainda que nem tudo acabe por ter resposta satisfatória.

Sendo um dos filósofos mais predispostos a ouvir e agradecer as críticas que lhe são dirigidas, a verdade é que as suas respostas às objecções estão geralmente longe de ser esclarecedoras. Encontra sempre uma forma inusitada de contornar a dificuldade de manter determinadas posições. O problema é se isso, numa boa parte dos casos, não comporta que entre em contradição com as afirmações feitas anteriormente, sem que entretanto lhes retire valor substancial ou abandone inclusive algumas delas. Por exemplo: uma das marcas do seu pensamento é a importância conferida à história, “moral concepts change as a social life changes”. Mas, como refere Gordon Graham,¹⁴⁶ nos anos noventa, fez declarações onde a dimensão histórica da moral mais parece uma *meta-ética*. Então, talvez a asserção não seja assim tão universalizável. Que os conceitos de justiça e honra têm uma história sem a qual não serão verdadeiramente inteligíveis, parece aceitável. O mesmo não se pode dizer de outros conceitos como os de vulnerabilidade e dependência, que têm uma história, mas cuja relevância moral não se deriva da história mas da natureza biológica partilhada pelos seres humanos. Em *Dependent Rational Animals* “there is no discernible historical dimension”, que é substituída por uma “ethological investigation”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 4.

¹⁴⁵ Alasdair MacIntyre, “A Partial Response to my Critics”, in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), p. 283.

¹⁴⁶ Gordon Graham, “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy” in *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (eds.), pp. 161-174.

¹⁴⁷ Gordon Graham, “MacIntyre on History and Philosophy”, in *Alasdair MacIntyre*, Mark C. Murphy (ed.), p. 36.

Conclusão

Em MacIntyre, entrecruzam-se as vicissitudes da história dos meados do séc. XX com as posições filosóficas que tem assumido. Insatisfeito com a ordem social liberal, procurou contribuir para a utopia de uma sociedade mais justa e participativa, onde os indivíduos pudessem ter vidas excelentes e não lhes bastasse a abundância de bens materiais. Este propósito enquadrava-se numa longa história de oposição ao liberalismo, em que esteve com uma identidade própria e que consistiu em evidenciar o mais genuíno do pensamento marxista, a esperança de tornar real uma sociedade mais justa e humana. Porém, a convicção de que os marxistas esquecem isto quando chegam ao poder, determinou o seu progressivo afastamento da política activa. Numa segunda fase, o compromisso político foi substituído pelo compromisso filosófico. Quando julgou ter suficientemente amadurecido o seu projecto filosófico, publicou *After Virtue*, uma obra de intervenção na reflexão moral contemporânea e com o nítido objectivo de rasgar novos horizontes à vida moral dos indivíduos. Por sua vez, as lacunas que vislumbrou nesta obra estiveram na origem das seguintes, onde a questão da racionalidade e dos seus critérios ocuparia o primeiro plano.

A modernidade esteve associada à criação de uma nova ordem social, possível na medida em que deixou de existir uma instância moral que sancionasse eficazmente a conduta dos indivíduos, passando a existir várias e sem qualquer hierarquia entre si, e gerando-se assim uma consciência de liberdade sem precedentes. MacIntyre insiste que isto acabou por ocasionar apenas indivíduos moralmente atomizados, a partir do momento que os indivíduos se viram privados de um *telos* que dava inteligibilidade às normas morais. Então é legítimo concluir que uma concepção abstracta da razão não consegue ordenar a vida moral dos indivíduos, pelo que será mais plausível dizer que só uma razão incorporada nas tradições dispõe dos recursos necessários para a justificação moral. Isto torna compreensível a sua crítica ao modelo liberal de racionalidade e a sua tentativa de mostrar que o liberalismo é também uma tradição, ainda que *sui generis*.

A questão dos recursos da racionalidade estarem disponíveis apenas nas tradições é multifacetada. As tradições vivas são elemento imprescindível de socialização do indivíduo. É impensável que alguém se venha a comportar como um ser racional se for privado à nascença de toda a convivência humana. A sociedade não é uma soma de indivíduos, mas um conjunto de indivíduos que mantêm entre si uma complexa rede de relações estruturada pelas tradições que incorpora. Assim, o indivíduo

pensante nunca está numa relação de assepsia com a cultura. Naturalmente que se uma determinada sociedade for habitada por várias tradições, o indivíduo por estar numa relação de conflito com algumas ou com todas. Mas ninguém pensa complementemente à margem de uma tradição. Nem Descartes conseguiu fazer isso. Herdou duas línguas: o francês e o latim. Toda a língua é portadora de uma forma de organizar o pensamento e de dizer o mundo. Então, a sua reflexão filosófica não foi assim tão original. Sobretudo o latim legou-lhe uma panóplia de conceitos e afirmações da tradição medieval e escolástica, que continuou a usar. O *cogito* é talvez sinal mais preclaro disso mesmo. Não se pode estar absolutamente de fora duma tradição e, neste sentido, MacIntyre tem razão.

O outro lado da questão é o peso que dá às tradições. Se há tradições e não apenas uma tradição, significa que o indivíduo tem possibilidades de se distanciar delas. Do facto de não se poder chegar a ser minimamente racional no alheamento das tradições não se segue que, depois, não se possa raciocinar com independência das tradições. Uma coisa é a aquisição da capacidade de pensar; outra bem distinta o que se pensa. Poder-se-á dizer que se pensa bastante de acordo com o que se aprendeu. Sim, mas a partir do momento que se toma consciência do que se recebeu, também se pode chegar a ter pensamento crítico. Ora é precisamente neste ponto que MacIntyre parece algo ambíguo: ora defende que os indivíduos devem corrigir uma tradição e inclusive abandoná-la, ora que há um núcleo de crenças que não deverá ser abandonado. Aqui se situam as suas divergências com o pensamento iluminista, que vai no sentido de tudo poder ser questionado e em que o alheamento à racionalidade das tradições seria condição necessária para o progresso racional em qualquer esfera da realidade.

A ideia parecer ser que não é possível organizar a vida moral à base duma razão que tudo questiona, porque até a própria razão acabaria por sucumbir se não se pudesse ater a alguma coisa insusceptível de ulterior justificação. Sendo assim, não é despropositada a ideia de que é necessário não hipotecar crenças essenciais para a organização da vida moral. Em concreto, não é dispensável ir estabelecendo critérios, embora estes não sejam inamovíveis. Uma coisa é que os critérios mudem, outra é que eles não sejam necessários. Isto poderá colidir com a liberdade ou pelo menos uma certa concepção de liberdade. A modernidade liberal, em virtude dos atropelos que o passado fez à liberdade dos indivíduos, mostrou preferência pela noção negativa. É óbvio que MacIntyre aposta numa visão afirmativa, isto é, na possibilidade dos indivíduos se

determinarem por fins, sem que isto os diminua enquanto indivíduos e dê inclusive maior plenitude às suas vidas. Há uma nítida rejeição da vulgaridade em prol da excelência racionalmente justificada.

A filosofia de MacIntyre tem sobretudo o mérito de contribuir significativamente para reactivar a discussão filosófica sobre questões um tanto em desuso, com a peculiaridade de fazê-lo à base de uma herança filosófica vista como inadequada para responder aos problemas das sociedades secularizadas, e levantando, ao mesmo tempo, um conjunto de questões pertinentes. Sob a ideia de uma única comunidade de investigação desaparece o problema do “internalismo” associado às tradições, mas também é verdade que se torna mais difícil descobrir os próprios erros. Em segundo lugar, embora a modernidade liberal admita as relações entre os indivíduos, a verdade é que as vê como contingentes para a questão da racionalidade. Entre as crenças inquestionáveis do liberalismo, figuram a liberdade e os direitos; mas elas supõem precisamente o que pretendem marginalizar, a comunidade. Por último, o indivíduo capaz de dar razão de tudo, corre o risco de não vir a ser capaz de dar razão de nada, indo assim da autonomia à *anomie*. Fracassa ao nível da fundamentação, por isso institucionaliza o deacordo, que representa abdicar de ir à raiz dos problemas. Mas, não havendo um propósito, é difícil explicar com é que o indivíduo se determina a agir. A racionalidade no Ocidente é herdeira de um conjunto de tradições racionais demasiado ricas e organizadas para que possa existir uma forma independente e neutra de raciocínio e de caracterização da realidade humana.

Certamente que a modernidade liberal não mudou com MacIntyre. Continua a dar espaço à discussão alargada de ideias, mostrando-se assim fiel aos seus princípios, e.g. a tolerância. Por sua vez, o próprio autor tem vindo a revelar maior capacidade de ajustamento dos seus propósitos à realidade das sociedades ocidentais. Desdramatizou que a escolha tenha de ser entre Nietzsche ou Aristóteles ou que os indivíduos tenham de “refugiar-se” em pequenas comunidades de vida ética para preservarem a racionalidade das suas vidas, parecendo agora mais interessado em contribuir para caracterizar melhor os desacordos existentes na sociedade contemporânea. Se, a determinada altura, tinha dúvidas por onde começar em ordem a aprofundar as questões da racionalidade e da vida moral, é de crer que encontrou o caminho. Mas, a defesa da racionalidade das tradições, cujo progresso poderá não dispensar crises epistemológicas, denota que persistem heranças de Kuhn e que incorpora mesmo um certo darwinismo.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras e artigos de MacIntyre

MacINTYRE, Alasdair C., *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, 126 pp.

_____, *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press, London – Philosophical Library, New York, 1959, 126 pp.

_____, *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966, viii+280 pp. Routledge and Kegan Paul, London, 1967, viii+280 pp.; *A Short History of Ethics: A history of moral philosophy from the Homeric Age to the twentieth century*, 2.^a edição, Routledge Classics, London and New York, 2002, xviii+261 pp.

_____, *Marxism and Christianity*, Schocken Books, New York, 1968, ix+143 pp.; University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.

_____, *Marcuse*, Seghers, Paris, 1970, 153 pp.

_____, *Against the Self-Images of the Age. Essays on ideology and philosophy*, (1.^a edição em 1971 por Gerald Duckworth & Company Limited), University of Notre Dame Press Edition, Indiana, 1978, x+284 pp.

_____, *After Virtue. A study in moral theory*, (1.^a edição em 1981 por Bristol Classic Press), 3.^a edição, Bloomsbury Academic, London, 2011, xiv+278 pp.

_____, “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onara O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, 26 (1983), 447-466.

_____, *Whose Justice? Which Rationality?*, (1.^a edição 1988), 4.^a reimpressão, University of Notre Dame Press, Indiana, 2008, xi+403 pp.

_____, *Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, (1.^a edição 1990), 6.^a reimpressão, University of Notre Dame Press, Indiana, 2008, x+236 pp.

_____, “Are Philosophical Problems Insoluble?: The Relevance of System and History”, in *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, COOK, Patricia (ed.), Duke University Press, Durham, NC y London, 1993, 65-82.

_____, *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Needs the Virtues*, (1.^a edição em 1999), 8.^a reimpressão, Open Court Publishing Company, Illinois, 2011, ix+166 pp.

_____, “Once More on Kierkegaard”, in DAVENPORT, J., RUDD, A. (eds.), *Kierkegaard after MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, Open Court, Chicago, 2001, 339-355.

_____, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. I*, (1.^a edição 2006), 1.^a reimpressão, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, xiv+215 pp.

_____, *Ethics and Politics: Volume: Selected Essays, Vol. II*, (1.^a edição 2006), 1.^a reimpressão, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, xii+223 pp.

b) Obras e artigos sobre MacIntyre e a modernidade

ANNAS, Julia, “MacIntyre on traditions”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18 (1989), 388-404.

APPEL, Fredrick, “The Rationality of Traditions”, *Telos*, Vol. 77 (1988), 171-176.

AQUINO, Tomás, *Summa Contra Gentiles/Suma Contra os Gentios*, trad. de Odilão Moura e Ludgero Jaspers, Editora Vozes, Porto Alegre, 1990, 375 pp.

BALLARD, W. Bruce, *Understanding MacIntyre*, University Press of America, Lanham, 2000, 95 pp.

BAUMRIN, Bernard, “Post Cosmopolitanism”, *Noûs*, Vol. 24, nº 5 (1990), 774-782.

BEAM, Allean, “Gadamer and MacIntyre: Tradition as a Resource of Rationality” *Kinesis*, Volº 25 (1998), 15-35.

BERNSTEIN, Richard J., “Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad, trad. de Ángel Rivero, *Isegoría*, nº 3 (1991), 5-25.

BLOECHL, Jeffrey, “The Virtue of History: Alasdair MacIntyre and the Rationality of Narrative” *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, nº 1 (1998), 43-61.

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, 2.^a edição, O'Brien C.C. (ed.), Harmondsworth, London, 1982.

DAVIDSON, Donald, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1991, xx+292 pp.

DE LA TORRE, Javier, *Alasdair MacIntyre, ¿un Crítico del Liberalismo ? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, Dykinson, Madrid, 2005, 415 pp.

FEYERABEND, Paul, *Realism Rationalism & Scientific Method*, Philosophical Papers, Vol. I, University Cambridge Press, Cambridge, 1981, 216 pp.

GELLNER, Ernest, *Reason and Culture: the historic role of rationality and rationalism*, Oxford: Blackwell, London, 1992.

GUTIÉRREZ LÓPEZ, Gilberto, “¿Qué modelo de racionalidad?” *Telos*. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas, Vol. 3, nº 1 (1998), 51-60.

GUTTING, Gary, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1999, xii + 193 pp.

HARBERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, tradução de Ana Maria Bernado e outros, Edições 70, Lisboa, 1990, 312 pp. (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985)

HERDT, Jennifer A., “Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, *Journal of Religion*, Vol. 78, nº 4 (1998), 524-546.

HOLMES, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - London, 1993, 316 pp.

HORTON, John e MENDUS, Susan (eds.), *After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, 1.^a edição por Polity Press, University of Notre Dame Press, Indiana, 1994, vii+304 pp.

KANT, Emmanuel, *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?*, trad. de Artur Morão, www.lusosofia.net

KANTZ, Steven, *Liberalism and Community*, Cornell University Press, New York, 1995.

KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*, com introdução de K. Knight, Polity Press, Cambridge, 1998, vii+294 pp.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, 210 pp.

LEPORE, Ernest (ed.), *True and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, 520 pp.

MAS TORRES, Salvador, “Relativismo y traducibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson” *Isegoría*, nº 16 (1997), pp. 213-227.

MASON, Andrew, “MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues”, en *How Should One Live?*, CRISP, R. (ed.), Oxford U. Press, 1996, pp.191-209.

McMYLOR, Peter, *Alasdair MacIntyre: Critic of modernity*, Routledge; London y New York, 1994, vii+203 pp.

MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, New York University Press; New York, 1984, vi + 272 pp. Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1992, 302 pp.

MURPHY, Mark C. (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, xi+200 pp.

PERREAU-SAUSSINE, Émile, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 165 pp.

POLINSKA, Wioleta, “Alasdair MacIntyre on Traditions and Rationality”, *Koinonia: Princeton Theological Seminary Graduate Forum*, nº 6 (1994), pp. 228-262.

SANDEL, Michael (ed.), *Liberalism and its Critics*, Basil Blackwell, Oxford – New York University Press; New York, 1984, vi + 263 pp.

SANTILLI, Paul, “MacIntyre on Rationality and Tradition”, *Lyceum*, 1 (1989), pp. 12-24

SAYERS, Sean, “MacIntyre and Modernity”, in *Virtue and politics: Alasdair MacIntyre's revolutionary Aristotelianism*, PAUL and KNIGHT, Kelvin, (eds.) University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2011, 79-96.

STOUT, Jeffrey, “MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics”, *The Journal of Religion*, Vol. 69, nº 2 (1989), 220-232.